

# **Populistische Wut**

## **Deutungsmuster des modernen deutschen Rechtspopulismus**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Sozialwissenschaftlichen Fakultät

der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

**Lorenz Stanley Pitum**

2020

**Erstgutachter: PD Dr. Christian Schwaabe**

**Zweitgutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer**

**Tag der mündlichen Prüfung: 27. Januar 2020**

Meinen Eltern und Großeltern

Mit besonderem Dank den Betreuern meiner Dissertation, PD Dr. Christian  
Schwaabe und Prof. Dr. Karsten Fischer, für die intellektuell anregende,  
kollegiale, hilfreiche und stets angenehme Zusammenarbeit

*Der Mensch ist kein rationales Wesen; man weiß nicht, welche Kräfte wirken, was in gewissen Momenten erwacht.*

— David Ben Gurion

## Inhalt

Abkürzungsverzeichnis .....	7
1 Einleitung .....	8
2 Affekte in der Ideengeschichte – Politik als System der Emotionskontrolle .....	26
2.1 Die fragile Herrschaft der Vernunft – Ideengeschichtliche Auseinandersetzung mit der Emotion .....	28
2.1.1 Die Entwicklung der Seelenfakultäten bei den Griechen .....	28
2.1.1.1 Die Trennung von Vernunft und Affekt – Platon und Aristoteles .....	30
2.1.1.2 Die Negativbewertung der Affekte bei Epikureern und Kynikern .....	35
2.1.1.3 Eine Krankheit der Seele – Die Stoa und die Ablehnung der Affekte .....	37
2.1.1.4 Augustinus – Erwünschte Affekte des Gläubigen .....	40
2.1.2 Die Wissenschaft des Affekts .....	42
2.1.2.1 Descartes – Die mechanistische Beherrschung der Affekte .....	42
2.1.2.2 Spinoza – Die Zähmbarkeit des Affekts durch Neutralisierung .....	44
2.1.3 Thomas Hobbes – Furcht vor dem Leviathan .....	48
2.1.4 Die versuchte Rehabilitation der Emotion .....	54
2.1.4.1 Die deutsche Romantik als Umkehrung der Aufklärung .....	54
2.1.4.2 Die Sentimental School – Der Mensch als soziales Wesen .....	56
2.1.4.3 Überindividuelle Gefühlsansteckung .....	59
2.2 Die Nutzbarmachung der Emotion .....	62
2.2.1 Eigennutz – Vom privaten Laster zum Gemeinwohl .....	62
2.2.2 Die unvollständige Bändigung der Emotion .....	67
2.2.3 Der Republikanismus – Emotion als Kitt von Individuum, Gesellschaft und Staat .....	68
2.2.3.1 Republikanismus und liberale Demokratie .....	69
2.2.3.2 Patriotismus – Integration des Bürgers durch Vaterlandsliebe .....	71
3 Das Volk und seine Feinde – Dimensionen populistischer Selbstwahrnehmung .....	77
3.1 Populismus als Phänomen verlorener Vertrautheit .....	77
3.1.1 Enttäuschungspotenziale der klassenlosen Gesellschaft .....	78
3.1.1.1 Von Aufstiegshoffnung zum Aufstiegsanspruch .....	80
3.1.1.2 Überzogene Erwartungshaltung an Politik .....	84
3.1.1.3 Nichtanerkennung trotz geglückter sozialer Mobilität .....	86
3.1.2 Unterlegenheitsgefühle .....	89

3.1.3	Subjektive Deprivation – Gefühlte Not als Nährboden des Populismus.....	94
3.1.4	Die verunsicherte Mitte .....	99
3.1.4.1	Eine Entfremdung des Bürgers .....	99
3.1.4.2	Verunsicherung durch Wertewandel.....	106
3.1.4.3	Der Verlust (klein)bürgerlicher Deutungshoheit.....	110
3.1.4.4	Die Unkalkulierbarkeit der Zukunft als Unsicherheitsfaktor.....	116
3.1.5	Retropie als Erzählung des Niedergangs .....	122
3.1.6	Der Mensch des Ressentiments –Affektive Dimensionen des Rechtspopulismus.....	131
3.1.6.1	Die Überführung des Vorpholitischen in die Sphäre des Politischen.....	131
3.1.6.2	Ressentiment als Selbstermächtigung des verunsicherten Bürgers.....	133
3.2	Die Konstruktion des wahren Volkes .....	139
3.2.1	Kleinbürgerlich-völkisches Ethos und antagonistische Elite.....	140
3.2.2	Das Vertraute und das unvereinbar Fremde — Leitkultur, Assimilation, Patriotismus .....	146
3.2.2.1	Eine unauflösliche kulturelle Eigen-Fremd-Dichotomie .....	148
3.2.2.2	Die Abwertung des Fremden .....	154
3.2.2.3	Assimilation statt Integration .....	157
3.2.2.4	Exklusives Verständnis von Leitkultur .....	160
3.2.2.5	Nationalistische Interpretation von Verfassungspatriotismus.....	165
3.2.3	Wir sind das Volk — Entdifferenzierung, Homogenisierung und Vergemeinschaftung.....	170
3.3	Populistischer Opferkult – Zwischen Larmoyanz und Martyrium .....	178
3.3.1	Das Volk als Opfer der Flüchtlingskrise.....	179
3.3.1.1	Fremde als Gesundheitsgefahr .....	179
3.3.1.2	Gewalt von Fremden gegen das Volk .....	181
3.3.2	Das Volk als Opfer deutscher Vergangenheit — Opferkonkurrenz und Erinnerungskultur .....	185
3.3.2.1	Auslöschung des Volkes durch ein „Denkmal der Schande“ .....	187
3.3.2.2	Opferkonkurrenz .....	190
3.3.3	Der Populist als Opfer und Märtyrer .....	193
3.3.3.1	Der missverstandene Rechtspopulist.....	194
3.3.3.2	Das Martyrium des Populisten.....	200
3.3.4	Opferstatus als identitätsbildendes Merkmal.....	202
3.3.5	Rechter Populismus – Ein Extremismus der Mitte? .....	205
4	Wut – Eine Emotion als unüberwindliche Hürde des öffentlichen Vernunftgebrauchs?.....	210
4.1	Öffentlicher Vernunftgebrauch und rechter Populismus.....	210

4.1.1	Öffentlicher Vernunftgebrauch bei Rawls und Habermas – Zwischen Republikanismus und Liberalismus.....	211
4.1.2	Antipluralistische Tendenzen des rechten Populismus.....	216
4.1.2.1	Political Correctness als Tyrannei der Mehrheit.....	218
4.1.2.2	Ein antipluralistisches Verständnis von Volkssouveränität .....	220
4.1.2.3	Die parasitäre Natur des Populismus .....	224
4.2	Das populistische Deliberationsverständnis – Eingeschränkter Dialog statt offener Diskurs .....	226
4.2.1	Reziprozität als Voraussetzung öffentlichen Vernunftgebrauchs.....	227
4.2.2	Die problematische Nichtanerkennung gegnerischer Argumente .....	230
4.2.2.1	Rechtspopulismus als umfassende Lehre?.....	230
4.2.2.2	Abwägung als Voraussetzung der Deliberation.....	233
4.2.2.3	Entweder-Oder-Logik macht Abwägung unmöglich.....	235
4.2.3	Der antagonistische Gegner.....	237
4.2.3.1	Anerkennung des politischen Kontrahenten als Voraussetzung der Deliberation.....	238
4.2.3.2	Weder Gegner noch Feind.....	241
4.3	Wut als Grenze des öffentlichen Vernunftgebrauchs .....	248
4.3.1	Funktionen der Wut – Wut als Katalysator politischen Handelns.....	248
4.3.1.1	Die motivationale Kraft der Wut.....	249
4.3.1.2	Wut als unverzichtbares Element demokratischer Politik.....	253
4.3.2	Soziale Kohäsion und gesellschaftliche Selbstinstitutionalisierung durch Konflikt.....	255
4.3.3	Wut als zentraler Bestandteil rechtspopulistischer Mythen – Die Konstruktion unteilbarer Konfliktlinien .....	258
4.3.3.1	Die emotionsgeladene Welt populistischer Mythen.....	260
4.3.3.2	Die Konstruktion der Wahrheit.....	262
4.3.4	Rational, aber nicht vernünftig – Über die Inkompabilität von populistischer Wut und Deliberation.....	265
5	Schluss.....	270
	Literatur- und Quellenverzeichnis.....	279

## **Abkürzungsverzeichnis**

### **Allgemeine Abkürzungen**

et al.	=	et alii
ibid.	=	ibidem
o. V.	=	Ohne Verfasser
vgl.	=	vergleiche
zit. n.	=	Zitiert nach

### **Abkürzungen von Organisationen, Institutionen und Quellenangaben**

AfD	=	Alternative für Deutschland
AfD Bund.	=	AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag
AfD-Bundespr.	=	AfD-Bundesprogrammkommission
AfD Sachsen	=	AfD-Fraktion im Landtag Sachsen-Anhalt
AfD Thür.	=	AfD-Fraktion im Thüringer Landtag
Bundestag	=	Deutscher Bundestag
FAZ	=	Frankfurter Allgemeine Zeitung
IfS	=	Institut für Staatspolitik
JAfD	=	Bundesvereinigung Juden in der Alternative für Deutschland
Pegida	=	Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlands
Zentralrat	=	Zentralrat der Juden in Deutschland



# 1 Einleitung

Im frühen 21. Jahrhundert gewinnt der Populismus – auch und gerade in westlichen Demokratien – an Sichtbarkeit und Bedeutung. Er scheint, um sich Goodharts (vgl. 2017: 54) griffiger Feststellung zu bedienen, geradezu *mainstream* geworden zu sein. Das bedeutet nicht, dass Populismus als *Normalzustand* des Politischen missverstanden werden sollte, stellt er doch die etablierten liberal-demokratischen Prinzipien und Prozesse vor enorme Herausforderungen. Der weitreichende Einfluss des Populismus, seine nicht selten disruptive Kraft, lassen sich spätestens seit dem im geplanten Austritt Großbritanniens aus der EU mündenden Erfolg der *Brexit-Kampagne* kaum leugnen, und dürften angesichts eines mit Versatzstücken populistischer Rhetorik hantierenden US-Präsidenten überdeutlich geworden sein. Von besonderer Bedeutung für die folgenden Ausführungen wird der Populismus in der Bundesrepublik sein, der seinen deutlichsten Ausdruck in der Bewegung *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (Pegida), vor allem aber in der *Alternative für Deutschland* (AfD)<sup>1</sup> gefunden hat und innerhalb kurzer Zeit zu einem der politisch, gesellschaftlich und wissenschaftlich bemerkenswertesten und relevantesten Themenfelder überhaupt avanciert ist.

## Forschungsfragen und Zielsetzung

Wenn der Populismus eine charakteristische Emotion hat, ein Grundgefühl, das ihn prägt, durchsetzt, antreibt – dann ist dies *Wut*.

Sie findet ihren Ausdruck in den *Merkel muss weg* und *Wir sind das Volk* skandierenden Massen, als Wortmeldung der AfD-Fraktionen in deutschen Parlamenten und den jeglichen Anstand vermissen lassenden Beiträgen in sozialen Netzwerken. Es ist vor allem Wut, und nicht ihre oft mit ihr verwechselten Schwestern Zorn oder Hass, welcher eine entscheidende Bedeutung für den Populismus zukommt, und der entsprechend der vorliegende polittheoretische Beitrag gewidmet ist.

Zorn verweist, wie Jensen (vgl. 2017: 12) ausführt, auf ein spezifisches Gegenüber, wohingegen Wut eher einem individuellen Zustand der Besessenheit gleichkommt.

---

<sup>1</sup> Zur in der Literatur vielfach vorgenommenen Einstufung der AfD als rechtspopulistisch siehe stellvertretend für die neuere Forschung u. a. Pfahl-Traughber (2019: 33-34); Hafeneger et al. (2018: 8-9); Häusler (2019: 83). Heitmeyer (2018: 231-236) ordnet die AfD dem von ihm so getauften *autoritären Nationalradikalismus* zu, meint aber im Grunde dasselbe. Interessant ist, dass AfD-Frontmann Björn Höcke sich selbst als Populisten bezeichnet und damit Volksnähe und eine korrektive Wirkung verbindet (vgl. Höcke/Hennig 2018: 235). Dass die AfD, ungeachtet aller dies vermuten lassenden sprachlicher Anleihen, nicht rechtsradikal oder faschistisch ist, zeigen Heitmeyer (vgl. 2018: 270), und – durch Analyse von Wortmeldungen der AfD-Bundestagsfraktion – Schiebel (vgl. 2019: 129).

Der Populismus sucht sich seine Feinde, doch sind diese, wie noch gezeigt wird, weniger bestimmte Individuen oder klar abgegrenzte Gruppen denn vielmehr unkonkrete, austauschbare Konstrukte von *Eliten* und *Fremden*. Wut teilt die akute, eruptive Natur des Zorns, doch kann sie, anders als dieser, zwischen gelegentlichen Ausbrüchen über lange Zeit vor sich hin schwelen.

Hass auf der anderen Seite ist, wie Sloterdijk (vgl. 2008: 95) es ausdrückt, ein *konservierter Zorn*, der über Generationen hinweg weitervererbt werden kann (vgl. Holmes 1995b: 51) und damit, im Gegensatz zur Wut, auf ein ganz konkretes Hassobjekt fixiert ist. Diese pathologische Fixierung auf das Objekt des Hasses und seine ersehnte Zerstörung wird von Kernberg (vgl. 1997: 37) entsprechend als wesentlicher kognitiver Aspekt des Hasses definiert. Zudem ist Wut ein sehr viel komplexerer emotionaler Zustand, ein zweiseitiges Schwert, das destruktiv wirkt, aber auch konstruktive Energien freisetzen kann, etwa, indem erst durch die Wut auf Ungerechtigkeit der Impuls zu bürgerrechtsorientiertem politischen Handeln gegeben wird.

Hass hingegen ist eine einseitige Obsession, die ihr Objekt rundheraus ablehnt (vgl. Jensen 2017: 79-80) und so politisches Handeln auf Flucht oder Vernichtung limitiert. Denn auf die eine oder andere Weise muss die unerträgliche Wirkung des Hassobjekts außer Kraft gesetzt werden: „Wer hasst, richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf das verhasste Objekt, kommt ihm also nahe: dies aber nur, um ihm nicht nahe zu sein, um sich abzuwenden“ (Gerigk 2013: 23). Anders als der Wut, die zwar unkonkret sein kann, aber doch zumindest nicht anlasslos zustande kommt, braucht Hass zudem keinen Grund, wird oftmals erst nachträglich begründet, wie Scheler (vgl. 1973: 152) zeigt. Zwischen dem Hassenden und dem Objekt seines Hasses braucht überhaupt keine Verbindung zu bestehen (vgl. *ibid.*: 153), wodurch diesem, im Gegensatz zur Wut, häufig ein politisch relevanter Ursache-Wirkungs-Mechanismus abgeht. Dem Hass fehlt in seiner Eindimensionalität daher auch eine aus liberal-demokratischer Sicht positive Qualität, die sich sinnvoll nutzen ließe.

Der vorliegende Beitrag wird Wut als politische Entität verorten und keine psychologische Definition dieser vielschichtigen Emotion liefern. So wie in der Politischen Theorie üblich, soll daher auch hier eine gewisse individualpsychologische Unschärfe zugunsten einer gesamtgesellschaftlichen Anwendbarkeit hingenommen werden. Der Begriff der Wut muss zwangsläufig rudimentär bleiben, diese schlanke, minimalistische Arbeitsdefinition darf dabei jedoch nicht als Nachteil verstanden werden, bietet sie doch, ganz im Gegenteil, den Vorzug, eine recht großen Bandbreite emotionaler Zustände unter einen einzigen Begriff subsumieren zu können.

Wie förderlich die Mechanismen des Populismus für die Emotion der Wut sind, lässt sich dennoch besonders gut anhand eines kleinen Exkurses in Freuds psychoanalytische Ausführungen zum Aggressionstrieb erkennen:

„Es wird den Menschen offenbar nicht leicht, auf die Befriedigung dieser Aggressionsneigung zu verzichten; sie fühlen sich nicht wohl dabei. Der Vorteil eines kleineren Kulturkreises, daß er dem Trieb einen Ausweg an der Befriedigung der Außenstehenden gestattet, ist nicht geringzuschätzen. Es ist immer möglich, eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrig bleiben“ (Freud 1955: 473).

Der mit der im Populismus vorgenommenen Konstruktion des wahren Volkes einhergehende Ausschluss aller nichtzugehörigen Elemente und Subjekte bietet nun genau jene Außenstehenden, auf die sich die feindseligen Gefühle richten können, sie werden zu „Ersatzobjekten“ (Nolte 1970: 96) der mit der Aggression untrennbar verbundenen Wut. Diese können sowohl das Ziel der Wut sein, als auch durch ihre bloße Existenz ihr Auslöser, da schon beim Gedanken an das unliebsame Objekt die Wut sich zuverlässig stets aufs Neue entzündet – ein Zustand, der durchaus mit dem genussvollen „Hochgefühl grundsätzlicher Opposition“ (Scheler 1955a: 44) einhergehen kann.

Die unbeherrschte, den Disput geradezu suchende Wut und der mit ihr so eng verknüpfte Populismus wirken nur schwer vereinbar mit dem auf Ausgleich und Kooperation bedachten Modell liberaler Demokratie, das sich, zumindest im westlichen Kulturkreis, als ausgesprochen erfolgreich und stabil erwiesen hat. Besonders groß wirkt die Diskrepanz zum für dieses essenziellen *öffentlichen Vernunftgebrauch*, wie ihn Habermas und Rawls in ihren Deliberationstheorien darlegen. Emotionen wird in Habermas’ Theorie kein (vgl. Weber 2012: 202), im Falle Rawls’ (vgl. 2001a: 14-15), über den Umweg der umfassenden Lehre, nur ein sehr kleiner Platz eingeräumt. Und doch findet sich ausgerechnet der so stark von Wut und anderen Emotionen durchzogene Populismus in nahezu allen liberalen Demokratien im Parlament wieder – und damit im relevantesten Forum des Gebrauchs eben jener öffentlichen Vernunft.

Dies führt zu einer Reihe aufeinander aufbauender Forschungsfragen:

*Welche Bedeutung hat die Emotion der Wut im modernen Rechtspopulismus und ist sie sein maßgeblicher Antrieb?*

*Besteht zwischen dem Phänomen verlorener Vertrautheit und der Wut des Populismus ein Zusammenhang, und in welche Richtung wirkt dieser?*

*Wie ist das Verhältnis von Rechtspopulismus und liberaler Demokratie, und welche Rolle kommt hier der Wut zu?*

*Kann populistische Wut überhaupt Teil des öffentlichen Vernunftgebrauchs sein?*

Ob und wie sich der Graben zwischen Populismus und öffentlichem Vernunftgebrauch überwinden lässt und welche enorme Rolle die Emotion der Wut hierbei zukommt, wird in der Politikwissenschaft, aber auch den angrenzenden Disziplinen der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Psychologie und Rechtswissenschaft bisher sträflich vernachlässigt. Während für die Annäherung an die genannten Forschungsfragen signifikante Teilaspekte durchaus Beachtung finden, verbleibt es doch bei isolierten Betrachtungen. Es fehlt eine umfassende, empirische, polittheoretische Bearbeitung, die sich des Themas annimmt und so gleichermaßen die Natur des (rechten) Populismus wie seine relative Lage zur liberalen Demokratie verortet.

Diese eklatante Forschungslücke soll mithilfe der nachfolgenden Ausführungen verringert werden.

Der Fokus wird dabei auf dem modernen Rechtspopulismus liegen, dessen Bedeutung in Form der AfD für Populismusforschung wie politische Zukunft der Bundesrepublik so evident geworden ist. Gerade die traditionell vergleichsweise milde Form des öffentlichen Diskurses in Deutschland macht die Rolle der Wut besonders leicht erkennbar und die Bundesrepublik damit zu einem idealen Beobachtungsfeld. In Staaten mit einer stärker ausgebildeten, hoch emotionalisierten parlamentarischen Debattierkultur, etwa solchen angelsächsischen Zuschnitts, oder solchen, in denen der Unmut der Bevölkerung gewohnheitsmäßig in mitunter gewaltsamen bürgerlichen Ungehorsam umschlägt, wie es in Frankreich oder Italien häufig zu beobachten ist, könnte die Besonderheit populistischer Wut leicht übersehen, oder mit anderen Formen der Wut verwechselt werden. In den neuen Demokratien Osteuropas würde sie nur schwer vor dem Hintergrund postsowjetischer Umbrüche und Transformationsschwierigkeiten erkennbar sein. Die hochentwickelte Wahlforschung und die jahrzehntelange politikwissenschaftliche und soziologische Auseinandersetzung mit der bundesrepublikanischen Mentalität bieten darüber hinaus einen breiten Fundus hochwertiger Literatur und Forschung als empirische und methodische Grundlage.

Die dabei gewonnenen Erkenntnisse sollen, so die Hoffnung, nicht nur dem wissenschaftlichen Fortschritt dienen, sondern auch einen kleinen Beitrag für die Suche nach dem richtigen Umgang mit der politischen Herausforderung des Rechtspopulismus leisten.

### **Eine kurze Geschichte des Populismus**

Man darf davon ausgehen, dass die für den Populismus charakteristischen Elemente so alt wie die Politik selbst, mindestens aber seit der Demokratie bekannt sind. Die Berufung auf das *wahre Volk*, dessen Willen nur ein legitimer Vertreter Ausdruck zu verleihen in der Lage sei, zeigt sich in allen bedeutenden Demokratien und Republiken der europäischen Geschichte, von den Popularen der ausgehenden römischen Republik über Savonarola und Robespierre bis in die Neuzeit.<sup>2</sup> Im 19. Jahrhundert sehen zwei sehr unterschiedliche politische Systeme sich Bauernbewegungen ausgesetzt, die einige Merkmale des modernen Populismus in sich tragen, der US-amerikanischen *People's Party* und den *Narodniki* des zaristischen Russlands (vgl. Mudde 2002: 215). Die *Narodniki*, die keine Bewegung des bäuerlichen Volkes, sondern die agrarromantische Heilserwartung städtischer Intellektueller an eine vormoderne, archaische Weltrevolution sind (vgl. Puhle 2003: 22), stellen eine singuläre Besonderheit dar, die an dieser Stelle keine weitere Beachtung finden kann. Es sind die amerikanischen Populists, die das heutige Verständnis des Begriffs *Populismus* prägen (vgl. Skenderovic 2017: 45) und den *kleinen Mann* zum geflügelten Wort machen, der von nun an eng mit populistischen Bewegungen verbunden bleiben wird (vgl. Puhle 2003: 20). Ihre Rhetorik weist die Gegenüberstellung jenes einfachen Mannes aus dem Volk und der ihm feindlich gesinnten Eliten auf (vgl. Müller 2017: 38), die, wie in Folgenden noch ausführlich dargelegt wird, ein zentrales Merkmal des Populismus ist.

In der Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die späten 1980er Jahre hinein sind die populistischen Bewegungen Europas, wie Puhle es ausdrückt, „eher dysfunktionale Elemente gewesen, da die Demokratisierungen formal (auch) in eine repräsentative Richtung gingen und die Institutionalisierung einer neuen Demokratie die politischen Parteien eine Zeitlang zu konkurrenzlos starken Akteuren gemacht hat“ (Puhle 2003: 33). Ähnlich stellt sich die Lage in den USA dar, wo populistische Kandidaten während des 20. Jahrhunderts zwar immer wieder auftauchen, aber keine großen Erfolge auf nationaler Ebene für sich verbuchen können (vgl. Vergari 2017: 243-244). In den politisch wie ökonomisch entwickelten Staaten Südamerikas hingegen, maßgeblich Argentinien und Brasilien, gelingt es zur selben Zeit

---

<sup>2</sup> Als Ausnahme von der Regel erweist sich wohl das antike Griechenland. Wie Sommer (vgl. 2017: 24-26) zeigt, macht die Konsubstantialität von *demos* und *polis* den Konflikt von Volk und Elite unmöglich.

antikommunistischen Politikern wie Perón und Vargas durch eine schichtenübergreifende Mobilisierung des *Volkes* die höchsten Ämter zu erlangen (vgl. Mudde/Kaltwasser 2012a: 3-4). Während in den USA der rechtspopulistischen Tea-Party-Bewegung und ihrem linken Gegenstück, Occupy-Wallstreet, zu Beginn des Millenniums ein kurzes Leben beschienen ist, bringen die Präsidentschaftskandidaten Trump und Sanders nur wenige Jahre später populistisch gefärbte Rhetorik in den Wahlkampf, und, mit dem Sieg Trumps, ins Weiße Haus (vgl. Vergari 2017: 245). In Europa erzielten gleichzeitig als populistisch eingestufte Parteien, besonders solche aus dem rechten Flügel, deutliche Zugewinne und können ihre gesamteuropäischen Wahlergebnisse gegenüber den 1970er Jahren mehr als verdoppeln (vgl. Norris/Inglehart 2019: 9-11), finden sich mittlerweile in nahezu allen Mitgliedsstaaten der EU, sowie der Schweiz, Norwegen und Finnland in den Parlamenten wieder (vgl. Albertazzi/Mueller 2017: 507).

Gegenüber den meisten anderen europäischen Staaten nimmt sich die Bundesrepublik, von kurzfristigen, regionalen Phänomenen abgesehen, als Nachzügler in der Proliferation populistischer Parteien und Bewegungen aus (vgl. Hafener et al. 2018: 8-9), erst zwischen 2014 und 2017 schafft mit der *Alternative für Deutschland* eine bundesweit vertretene rechtspopulistische Partei den Einzug in Europaparlament, sämtliche Länderparlamente und den Bundestag (vgl. *ibid.* 26). Der Siegeszug der AfD ist auch deshalb bemerkenswert, da sie 2013, und damit nur ein Jahr vor ihrem ersten Wahlsieg, gegründet wurde (vgl. *ibid.*), also ein enormes schlummerndes Potenzial geweckt zu haben scheint.

### **Was ist Populismus? Auf der Suche nach einer Arbeitsdefinition**

Die vermeintlich so banale Frage *Was ist Populismus?* offenbart die flüchtige Natur des Untersuchungsgegenstandes: Je genauer man hinsieht, desto unschärfer scheint er zu werden. Es ist daher nicht nur ein stilistischer Kunstgriff, Populismus als *Gespens*t (vgl. Dubiel 1986a: 33) oder *Chamäleon* (vgl. Taggart 2002: 71; Priester 2012: 18) zu bezeichnen und mit Wirz festzustellen: „Den Populismus gibt es nicht, sondern nur dessen vielgestaltige Erscheinungsformen“ (Wirz 2003: 13). Die eingangs gestellte Frage ist daher „nicht einfach – und schon gar nicht kurz und bündig – zu beantworten. [...] Der Begriff steht ungenau, schillernd und impressionistisch im Raum“ (Puhle 1986), ganz besonders, weil er sehr unterschiedliche, nicht unbedingt zueinander passende Phänomene zu bezeichnen versucht, so Fukuyama (vgl. 2017: 20). Dennoch lassen sich bestimmte Merkmale finden, anhand derer sich Populismus, wenn schon nicht definieren, so doch zumindest erkennen lässt, denn populistische

„Bewegungen und Strömungen appellieren an das ‚Volk‘ im Gegensatz zu den Eliten, insbesondere an die ‚einfachen Leute‘ und nicht an bestimmte Schichten, Klassen, Berufsgruppen oder Interessen. Sie sind folglich auch klassenübergreifende Bewegungen, antielitär, gegen das sogenannte Establishment. Selbst ihre intellektuellen Führer geben sich vielfach anti-intellektuell und – in missionarischer Fixierung auf das Glück der ‚kleinen Leute‘ – auch liberal und anti-urban. Ein umfassendes und konkretes politisches Sachprogramm ist oft nicht vorhanden, wohl aber ein starkes moralisches Engagement zugunsten einiger weniger Programmpunkte“ (Puhle 1986: 13).

Der Abgrenzung von Volk und Eliten kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu, wird dem *kleinen Mann* nämlich nicht nur die zahlenmäßige Mehrheit, sondern auch eine moralische Überlegenheit zugesprochen, die angesichts der Usurpation illegitimer Macht durch die Eliten aber nicht zur Geltung komme (vgl. Puhle 2003: 18). Bereits die Teilnehmer der 1967 in der *London School of Economics* abgehaltenen Tagung *To define populism* sehen die Gegenüberstellung von einfachem Volk und machtvollen Eliten als wesentliches Element ihrer gemeinsam veröffentlichten Populismus-Definition:

„Populist movements are movements aimed at power for the benefit of the people as a whole [...]. These movements are characterized by a belief in a return to, or adaption of, more simple and traditional forms and values emanating from the people, particularly the more archaic sections of the people who are taken to be the repository of virtue“ (Berlin et al. 1968: 179).

Dementsprechend behauptet der Populismus, für das Volk zu sprechen (vgl. Norris/Inglehart 2019: 5) und der schweigenden Mehrheit eine Stimme zu verleihen, die alle anderen Erwägungen und Institutionen übertrumpfen soll (vgl. *ibid.* 66).

Die Abgrenzung zwischen Volk und Eliten mag charakteristisch sein, findet sich aber auch fernab als populistisch bezeichneter politischer Phänomene und stellt für Müller folglich ein „notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium für die Bestimmung von Populismus“ (Müller 2017: 26) dar. Erst der identitätsbildende, homogenisierende Volksbegriff eröffnet den Weg zu einer ganz bestimmten „Politikvorstellung, laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören“ (*ibid.*: 42). Derlei separiert von den verkommenen Eliten, kann das nun genauer eingegrenzte Volk im Populisten, und *nur* in diesem, seinen würdigen Fürsprecher finden, der dementsprechend einen dezidiert moralischen Anspruch erhebt, das wahre Volk zu vertreten (vgl. *ibid.*: 44). Darum sind Populisten auch „zwangsläufig antipluralistisch; wer sich ihnen entgegenstellt

und ihren moralischen Alleinvertretungsanspruch bestreitet, gehört automatisch nicht zum wahren Volk“ (ibid.: 19).

Populismus beinhaltet somit, um der Klärung der Frage ein Stück näher zu kommen, eine strikte Dichotomie zwischen dem *guten* Volk und einer amoralischen oder gar unmoralischen Elite. Aus dieser ergibt sich eine Forderung nach Wiederherstellung der von den Eliten geraubten Macht des Volkes (vgl. Mény/Surel 2002: 13), in der sich Zweierlei ausdrückt:

Zum einen soll die politische Souveränität durch direkte Demokratie, die sich aus dem *Volkswillen* oder *Volksgeist* (vgl. Müller 2017: 46-48) des homogenen Volkes logisch ergibt, in die Hände des Volkes zurückgegeben werden (vgl. Priester 2012: 54). Zum anderen wird ein moralischer Niedergang oder eine ökonomische Bedrohungslage konstruiert (vgl. Puhle 1986: 13), den oder die es zu korrigieren gilt. Hier zeigt sich erneut die Unschärfe des Populismusbegriffs, gehört die Behauptung einer dramatischen Situation doch zum politischen Grundhandwerk quer durch alle Ideologien und Weltanschauungen, und findet sich in Form des von einer ökonomischen Elite unterdrückten Volkes an prominenter Stelle unter anderem im Marxismus und Sozialismus. Es bleibt daher nur die unbefriedigende Situation, Populismus zu erkennen, wenn man ihn sieht, ohne ihn aber abschließend definieren zu können, wie Puhle (vgl. ibid.: 15) resigniert anmerken muss. Es ist daher weniger ein entscheidendes Merkmal, durch das Populismus erkennbar wird, als vielmehr eine spezifische Kombination verschiedener Teilaspekte, die ihn in ihrer Summe ausmachen. Populismus-Definitionen müssen sich also mit einer präzisen Annäherung begnügen, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder gar Letztgültigkeit erheben zu dürfen, womit sie sich in eine ganze Reihe gut erforschter und doch nie unumstrittener politikwissenschaftlicher Themenfelder einfügen. Sofern er eine Arbeitsgrundlage bietet, anhand derer die wissenschaftliche Auseinandersetzung möglich ist, kann der Populismus-Begriff in seiner methodischen Unschärfe verbleiben.

Eine finale Definition anzustreben, wäre ohnehin müßig, stellt er doch weniger eine Ideologie, als vielmehr einen Denkstil oder eine Mentalität dar (vgl. Priester 2012: 40-41). Die wohl treffendste Einordnung des Populismus gelingt Moffitt (vgl. 2016: 28), der ihn als *politischen Stil* beschreibt, welcher mittels symbolischer Ausdrucksformen sein Publikum erreichen möchte, eine Sicht die unter anderem auch Norris und Inglehart (vgl. 2019: 4) präzisieren, wenn sie das verbale Phänomen des Populismus als distinktiven *rhetorischen Stil* definieren.



Die entscheidende Qualität, die Populismus zwar nicht einzigartig macht, aber doch ein entscheidendes, für seine Existenz unverzichtbares Charakteristikum darstellt, ist seine Natur als gleichermaßen verbales wie öffentliches Phänomen, zwei Eigenschaften, die im weiteren Verlauf der vorliegenden Schrift noch ausführlich behandelt werden. Als rhetorischer Stil weist Populismus eine spezifische Sprache auf, die sich um die Dichotomie von gutem Volk und negativ behafteter Elite dreht und diesen Grundsatz auf vielfältigem Wege in die politische und gesellschaftliche Öffentlichkeit zu tragen versucht (vgl. Norris/Inglehart 2019: 4-5). Einen Populismus ohne Publikum kann es nicht geben (vgl. Moffitt 2016: 95-96), besitzt er doch weder konspirative noch geheime Züge und kann nur durch lautstarkes, öffentliches Agieren überhaupt Bestand haben, was ihn, wie noch ausgeführt wird, in einen ewigen, unauflösbaren Konflikt mit den liberal-demokratischen Prinzipien bringt.

Die dabei zutage tretende Sprache ist geprägt von Hass und Anfeindungen, soll Gefühle ansprechen und Affekte mobilisieren. Wichtiger als der Inhalt ist die Wirkung, Objektivität wird praktisch irrelevant (vgl. Olschanski 2017: 16-17).

### **Rechtspopulismus**

Während der Populismus selbst sich einfach erkennen, aber nur schwer greifen lässt, bietet die Abgrenzung seiner verschiedenen Erscheinungsformen die Möglichkeit zur Zuspitzung, offenbart zugleich aber ganz eigene Schwierigkeiten.

Populistische Bewegungen finden sich entlang des Links-Rechts-Schemas, sie „können konservativ bis reaktionär sein oder progressiv oder beides, bewahren oder reformieren, gelegentlich sogar revolutionieren wollen“ (Puhle 1986: 13). Es sind vor allem die Spielarten des rechten Populismus, die sich als reaktionär erweisen, Althergebrachtes bewahren oder wiederherstellen möchten. „Im Gegensatz zu Linksbewegungen hegen sie keine Fortschrittshoffnungen, sondern orientieren sich an Narrativen eines vergangenen ‚Goldenen Zeitalters‘“ (Koppetsch 2019: 50).

Mudde (vgl. 2007: 22) definiert zwei mit dieser traditionalistischen Neigung verbundene Elemente, die der rechte Populismus aufweist: *Nativismus* und *Autoritarismus*. Unter Nativismus wird eine Kombination nationalistischer und fremdenfeindlicher Elemente verstanden, durch die Einwanderung als Bedrohungsszenario konstruiert wird, laut dem die ethnische oder kulturelle Homogenität der Nation gefährdet sei. Autoritarismus umfasst die dem Rechtspopulismus typische Forderung nach einer streng geordneten, gesitteten Gesellschaft (vgl. Mudde 2017: 4). Die Kennzeichen sind nahezu untrennbar ineinander verschränkt und bringen einen autoritären Nationalradikalismus (vgl. Heitmeyer 2018: 16)

hervor, der mit dem Gefühl von Desintegration und Bedrohung direkt korreliert (vgl. *ibid.*: 23).

Die Annahme eines Bedrohungsszenarios teilen linker wie rechter Populismus (Taggart 2002: 69), und beiden ist sie Antrieb der Mobilisierung, soll also kultiviert und nicht aufgelöst werden (vgl. Jesse et al. 2019: 13), doch unterscheiden sie sich in der Art der Krisenbewältigung. Während linker Populismus eine Furcht vor klar umrissenen Gefahren hegt, ist Rechtspopulismus von einer diffusen Angst vor einer böswilligen, existenziellen Bedrohung gekennzeichnet (vgl. Koppetsch 2019: 49). „Folglich operieren Rechtsbewegungen nicht in erster Linie mit Risikoabwägungen, sondern mit Sicherheitsdispositiven, also mit Dispositiven der Einzäunung einer vorgeblich sicheren Gemeinschaft und der Ausgrenzung von vermeintlich von außen eindringenden Gefahren“ (*ibid.*). Dies zeigt sich besonders im Verständnis des Volksbegriffs, mit dem sowohl rechter als auch linker Populismus operieren. Während die Grenzen des Volkes im linken Populismus, zumindest theoretisch, offen sind,<sup>3</sup> betreibt der Rechtspopulismus eine Trennung von *wahrem Volk* und *Fremdem* (vgl. Jesse et al. 2019: 9-10). Dem Volk wird nicht nur eine besondere moralische Integrität, sondern auch eine nationalistisch motivierte, ethnisch-kulturelle Einheit unterstellt: „Für viele populistische Modelle ist nicht die gesamte Staatsbevölkerung Träger der nationalen Identität, sondern nur eine bestimmte ethnische Gruppe, deren Angehörige als das ‚wahre‘ Volk gelten“ (Fukuyama 2017: 20), so Fukuyama. Die kulturelle und ethnische Identität heiße es gegen alle Bedrohungen zu verteidigen, seien es Einwanderung, ökonomische Zwänge oder die das Althergebrachte auflösende Eliten (vgl. Eatwell/Goodwin 2018: 47).

## **Forschungsstand**

Während die Frage danach, was Populismus eigentlich ist, vor allem dazu dient, eine grundlegende Begriffsdefinition als Arbeitsgrundlage zu finden, steht die Ergründung der *Ursachen* des Populismus im Mittelpunkt der zeitgenössischen empirischen Forschung. Dabei fließen gleich mehrere Teilfragen ein: Welche politischen und gesellschaftlichen

---

<sup>3</sup> Diese Offenheit darf in der Praxis auch im Linkspopulismus oftmals angezweifelt werden, wie Madrid (vgl. 2019: 163) am Beispiel südamerikanischer populistischer Bewegungen zeigt. Diese grenzen ihre indigene Zielgruppe ethnisch-kulturell von der aus Weißen und Mestizos bestehenden Oberschicht ab, sind dabei jedoch meistens weniger radikal als ihre rechtspopulistischen Gegenstücke in Europa.

Faktoren begünstigen das Entstehen populistischer Bewegungen, wodurch wird eine Affinität zu diesen befördert und wer sind ihre Unterstützer?

In der aktuellen Populismus-Forschung zeigen sich zwei dominierende Denkschulen: Solche die sich an der *Modernisierungs-* beziehungsweise *Globalisierungsverliererthese* orientieren, und jene, die sich im weitesten Sinne der *Cultural-Backlash-These* zuordnen lassen.

Eine Kernaspekt der Erforschung wirtschaftlicher Auslöser dreht sich um die Frage, inwiefern Ökonomie und Populismus miteinander korrelieren und ob sich ein kausaler Zusammenhang zwischen ihnen beweisen oder zumindest theoretisieren lässt. Anhänger der Modernisierungs- oder Globalisierungsverliererthese sehen vor allem – aber, je nach Auslegung keineswegs ausschließlich – ökonomische Gründe für die Wahl populistischer Parteien.

Theorien, die populistische Bewegungen auf ökonomische Einflussfaktoren zurückzuführen versuchen, folgen zumeist den Argumentationslinien, die Geiger (1930) und Lipset (1984) etablieren, um den Aufstieg des Faschismus in Deutschland zu erklären. Geiger (vgl. 1930: 646-647) wie Lipset (vgl. 1984: 453) nehmen – ohne dies statistisch untermauern zu können, „da die Nationalsozialisten vor den Zeiten der Meinungsumfragen an die Macht gelangten“ (ibid.: 457) – zunächst an, dass weite Teilen der Bevölkerung sich in der Weimarer Republik einem wirtschaftlichen Abstieg entgegensehen und werten anschließend Wählerwanderungen zur NSDAP als Beleg eines Zusammenhangs aus (vgl. Geiger 1930: 647-648; Lipset 1984: 457). Studien aus jüngerer Zeit, welche diese Grundannahme auf den Populismus zu übertragen versuchen, konzentrieren sich häufig auf die Effekte fortschreitender Globalisierung (vgl. Rodrik 2018: 19-21) und nutzen dabei die der modernen Wahlforschung zur Verfügung stehenden Datenreihen, um einen allgemeinen Beleg für diese These zu erbringen, jüngst etwa O'Connor (vgl. 2017: 33), Algan et al. (vgl. 2017: 309) und Pappas und Kriesi (vgl. 2015: 323). Ein länderspezifischer, empirischer Zusammenhang zwischen Ökonomie und Populismus zeigt sich am Beispiel Ungarn (vgl. Becker 2010: 37) und Frankreich (vgl. Aisch et al. 2017), wo populistische Parteien besonders bei sozio-ökonomisch schwachen Wählern und in armen Landesteilen stark abschneiden. Auch für Trumps Wahlsieg 2016 finden sich einige ökonomische Anhaltspunkte (vgl. Morgan/Lee 2018: 240), wobei dieser zwar bei hochqualifizierten Gutverdienern hinter seiner Konkurrentin Clinton liegt (vgl. Huang et al. 2016), die Unterschiede aber auch hier nicht sehr groß sind (vgl. Bump 2017). Für Deutschland lässt sich, wie unter anderem Tutić und Hermann (vgl. 2018: 284-285) oder Lux (vgl. 2018: 267-269) anhand mehrerer

demoskopischer Datenreihen aufzeigen, eine Korrelation zwischen Bildungsgrad, beziehungsweise ökonomischer Situation, und Affinität zur AfD erkennen.

Dass ökonomischen Faktoren eine Rolle zukommt, wird in weiten Teilen der wissenschaftlichen Debatte nicht bestritten, ihre Bedeutung aber relativiert und marginalisiert. So zuletzt in einer aufwendigen gesamteuropäischen Datenauswertung von Pippa und Norris (vgl. 2019: 164-167), die sozio-kulturellen Erklärungen für sehr viel relevanter erachten, und auch Mudde (vgl. 2007: 136-137) zeigt ökonomische Erwägungen als bestenfalls sekundäre Themen populistische Parteien. Im Falle des bundesrepublikanischen Populismus möchte Lengfeld (vgl. 2017: 22-25; 2018: 303-307) ökonomischen Faktoren eine gewisse Wirkung nicht absprechen, hält sie aber nicht für ausreichend zur Erklärung des Erfolgs der AfD. Rippl und Seipel (vgl. 2018: 250-251) sehen die postulierten Effekte als vergleichsweise schwach an, Manow (vgl. 2019: 90-94) lehnt die Modernisierungsverlierer-These aufgrund der Datenlage sogar rundheraus ab.

Zu den wenigen Ansätzen, die den Zusammenhang von Ökonomie und Populismus auf rein quantifizierbarem Wege erklären möchten, gesellt sich eine Vielzahl an Versuchen, die sich vornehmlich mit der rein *subjektiven, gefühlten Deprivation* der Bürger beschäftigen. Manche Autoren, wie etwa Eatwell und Goodwin (vgl. 2018: 31-32), sehen gefühlte Deprivation als für populistische Parteien zentrales Element der Wählerbindung an. Ähnlich beschreiben Jörke und Nachtwey (vgl. 2017: 176-178) die von Kapitalismus und Wirtschaftsliberalismus verstärkte subjektive Deprivation in Teilen der Bevölkerung als Grund für die Abwanderung von Kleinunternehmern und Arbeitern zur AfD, Heitmeyer (vgl. 2018: 130-138) sieht Sorgen vor einem zukünftigen ökonomischen Abstieg als einen entscheidenden Punkt für die Herausbildung Populismus affiner Einstellungen.

Die subjektive Deprivation lässt die Grenzen zwischen ökonomischen Erklärungsversuchen und dem in der aktuellen Populismus-Forschung wohl einflussreichsten Ansatz, der *Cultural-Backlash-These* und ihren unzähligen Derivaten, verschwimmen. Diese sehen das Misstrauen gegenüber – oder die Angst vor – gesellschaftlichen, soziologischen und kulturellen Umwälzungen als Hauptursache für die Annahme populistischer Weltbilder an. Zu den mannigfaltigen Themen die hiervon erfasst sind, gehören Migration, Pluralismus, das Geschlechterverhältnis, die Auflösung tradierter Strukturen des Privaten, das Gefühl politischer und sozialer Entfremdung und die zunehmende Komplexität des Lebens. Mithilfe quantitativ-statistischer Methoden erarbeiten dies etwa Norris und Inglehart (vgl. 2017: 444-445; 2019: 175-206), Heitmeyer (vgl. 2018: 197-228) oder Küpper et al. (2016: 83-110).

Empirisch, aber nicht quantitativ, versucht eine große Zahl an aktuellen Publikationen, den Populismus als ein Phänomen im Sinne des Cultural-Backlash zu verstehen, darunter Koppetsch (2013; 2017; 2019), Mounk (2018), Charim (2018), Goodhart (2017), Hochschild (2017), Müller (2017), Priester (2012), Taggart (2012) und Canovan (2002).

Obwohl solche an die Cultural-Backlash-These angelehnte Betrachtungen des Populismus sich auf eine recht gute empirische Datenlage stützen können und entsprechend einen weiten Geltungsbereich sowie hohen Grad an Erklärungskraft aufweisen, sind an die Modernisierungsverlierer-These angelehnte Ansätze deswegen keineswegs als bedeutungslos abzutun. Weder ökonomische noch kulturelle Gründe alleine können das vielschichtige Bild des Populismus in Gänze zeichnen. Im Folgenden sollen daher Elemente beider Thesen Anwendung finden, überprüft und, wo nötig, modifiziert werden.

Dass Populismus ein Phänomen ist, in dem Wut eine zentrale Rolle zukommt, wird zwar in der Literatur nicht übersehen, zumeist aber nur als Nebensatz abgehandelt. Somit bleibt dieser Aspekt, angesichts des Raumes, den das Themenfeld des Populismus in der Politikwissenschaft einnimmt, nach wie vor verblüffend unerforscht, eine ebenso systematische wie umfassende empirische Auseinandersetzung mit diesem Thema fehlt bislang. Die überschaubare Menge an Arbeiten aus jüngerer Zeit, die sich zumindest Teilaspekten des Zusammenhangs von Wut und Populismus ausführlicher widmen, führen sowohl ökonomische als auch kulturelle Faktoren ins Felde, kombinieren also Modernisierungsverlierer- und Cultural-Backlash-Thesen.

Salmela und Scheve (vgl. 2017: 587-589; 2018: 440-450) theoretisieren eine Umwandlung von durch politische Vorgänge wie Migration, sozialen Abstieg und Zukunftssorgen ausgelösten Gefühlen der Scham und Unsicherheit in Ressentiments und Wut, die sich stärker dem rechts- als linkspopulistischen Milieu zuordnen lässt. Rico et al. (vgl. 2017: 453-456) zeigen anhand von zwischen 2014 und 2016 durch ein Online-Panel in Spanien erhobenen Daten, dass Populismus weniger durch Angst, als vielmehr durch Wut befeuert wird. Gaffney et al. (2018: 26-30) führen – anhand statistischer Erhebungen unter Demonstranten am Rande der demokratischen und republikanischen Aufstellungsversammlungen zur US-Präsidentschaftswahl 2016 – aus, wie das Gefühl der Deprivation eine Wut auszulösen vermag, welche direkt die Affinität zu populistischen Positionen steigert. Je stärker die Wut der eigenen, sich depriviert fühlenden Gruppe dabei als repräsentativ für die Nation, in diesem Falle die USA, gesehen wird, desto stärker wird zugleich auch die Deprivation wahrgenommen – Wut und gefühlte Deprivation schaukeln sich gegenseitig hoch.

Weniger polittheoretisch denn essayistisch widmen sich Nussbaum (2016; 2019), Charim (2018), Mishra (2017) und Jensen (2017) der populistischen Wut, Leggewie (vgl. 2015: 144-152) sieht mit dem Ressentiment im Sinne Nietzsches ein stark von Wut durchzogenes Amalgam verschiedener emotionaler Zustände als oft übersehene Notwendigkeit zur umfassenden Beschreibung des Populismus.

## **Aufbau**

Um die Forschungsfragen erschöpfend erörtern zu können, gilt es zunächst zu untersuchen, wie das Verhältnis von Emotionen und Vernunft in der Politischen Theorie bewertet wird.

Politik lässt sich, wie *Kapitel 2* zeigen soll, als System der Emotionskontrolle verstehen, in dem die Emotion, und ganz besonders ihre Bändigung, eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Zunächst werden in *Kapitel 2.1* die wesentlichen Theorien zum Umgang mit Emotionen im politischen Kontext dargelegt. Dabei wird deutlich, dass die Politische Theorie niemals komplett einseitig die Emotion zugunsten der Vernunft vernachlässigt hat. Während der antiken Philosophie die systematische Unterscheidung der verschiedenen kognitiven Fähigkeiten des Geistes zu verdanken ist, ist es die stark naturwissenschaftlich geprägte Aufklärung, die sich der Emotion als einer beherrschbaren menschlichen Eigenschaft annimmt.

Die Nutzbarmachung der als unvermeidlichen Teil der Natur des Menschen akzeptierten Emotion soll in *Kapitel 2.2* eingehend studiert werden. Der Kapitalismus begreift ihre enorme Wirkmacht und macht Eigennutz, jenes vormals zumeist negativ bewertete Konglomerat affektiver Zustände, zu seiner zentralen Tugend. In ähnlicher Weise bietet der Republikanismus seinen Bürgern durch den von Vaterlandsliebe gekennzeichneten Patriotismus eine sozial erwünschte, und damit vernünftige, Kanalisierung der Emotion.

Um die gesellschaftspolitischen Ursachen der für Populismus so charakteristischen Wut in ihrer vollen Tiefe erfassen zu können, soll im darauffolgenden *Kapitel 3* den Dimensionen populistischer Selbstwahrnehmung nachgegangen werden.

*Kapitel 3.1* zeigt Populismus als ein Phänomen, das nicht als Ausdruck einer an den sozialen und politischen Rändern verbannten Weltansicht abgetan werden darf, sondern direkt einem auch in der Mitte der Gesellschaft beheimateten Gefühl *verlorener Vertrautheit* entspringt. Gefühle von Unterlegenheit und Ohnmacht gegenüber einer Politik, von der sich nicht wenige Bürger entfremdet fühlen, wird gerade – aber nicht nur – im Populismus als Zeichen der Böswilligkeit einer als destruktiv wahrgenommenen politischen Kaste gedeutet. Die

Unterlegenheit wird dabei durch die Besonderheiten der liberalen Demokratie verstärkt, denn gerade die weitgehende Auflösung der Klassenstrukturen, die sich spätestens mit der sozialen Nivellierung der jungen Bundesrepublik vollzieht, lässt die Möglichkeit sozialen Aufstiegs nicht nur real erscheinen, sie steigert die Hoffnung auf diesen in eine regelrechte Anspruchshaltung. Bleibt die erwartete vertikale Mobilität aus, oder scheint gar ein Abstieg möglich, so kann die unvermeidliche Enttäuschung allzu leicht jene rastlos vor sich hin schwelende Wut mit sich bringen, von der populistische Bewegungen so geschickt zu zehren vermögen. Es muss hierfür wohlgemerkt keine die bürgerliche Existenz vernichtende sozio-ökonomische Abwärtsbewegung erkennbar sein, keine objektiv messbare Deprivation vorliegen, ausreichend ist eine *gefühlte, subjektive Deprivation*, deren Erwartungshorizont sich auch auf die mittelbare Zukunft erstrecken kann, wie anhand aktueller empirischer Studien zur ökonomischen Situation von AfD-Wählern dargelegt wird.

Neben solchen an die *Modernisierungs-* und *Globalisierungsverliererthesen* angelehnten Faktoren, erweisen sich insbesondere Annahmen des Dunstkreises rund um die *Cultural-Backlash-These* als maßgeblich. Die Verunsicherung der Mitte ist das Resultat der Auflösung jener tradierter, (klein)bürgerlicher Gewissheiten, Normen und Werte, die lange Zeit die Selbstdefinition großer Teile der Gesellschaft entscheidend prägen. Der schon in den vermeintlich so bleiernen Nachkriegsjahren einsetzende und sich in den vergangenen Jahrzehnten rapide beschleunigende gesellschaftliche und politische Wandel der Bundesrepublik wie der westlichen Welt insgesamt bringt Lebensrealitäten hervor, die mit dem althergebrachten Verständnis von Bürgerlichkeit konkurrieren oder diese gar zu ersetzen drohen.

Zusätzlich zu den endogenen Umwälzungen der Gesellschaft, kommt durch verstärkte Migration aus nichtwestlichen Kulturkreisen eine Veränderung der Bevölkerungsstruktur zum Tragen, die zu einer quantitativ messbaren Irritation in weiten Teilen der Bevölkerung führt.

Angesichts eines wahrgenommenen gesellschaftlichen Niedergangs und einer unsicheren Zukunft, bietet sich die vom rechten Populismus intensiv betriebene Verklärung der Vergangenheit in Form einer fiktionalen *Retropie* als Rettung an, die nicht nur für die Ränder der Gesellschaft attraktiv ist. Den Abschluss des *Kapitels 3.1* bildet ein kurzer Blick auf Nietzsches *Ressentiment*, welches die Mechanismen populistischer Wut verblüffend gut zu beschreiben vermag.

*Kapitel 3.2* soll sich dem schon in der weiter oben erbrachten Minimaldefinition des Populismus-Begriffs als elementar erwiesenen *wahren Volk* widmen. Dabei wird vor allem auf die Rhetorik der AfD, ihrer Fraktionen und Führungspersönlichkeiten, sowie der Partei nahestehender Bewegungen, Publikationen und Individuen zurückgegriffen.

Mithilfe des kleinbürgerlichen Wertekanons konstruiert, wie sich dabei zeigen wird, der Populismus die für ihn so elementare Dichotomie von tugendhaftem, homogenem *Volk* und amoralischer *Elite*, welcher die versuchte Desintegration der Gesellschaft unterstellt wird. Eine doppelte Bedeutung kommt dabei dem *Fremden* zu, gilt er zum einen als Werkzeug, mithilfe dessen diese Desintegration vollzogen wird, und komplettiert zum anderen die negativ-äquivalentielle Selbstverortung des Volkes. Dem Fremden wird hierbei eine mit den Werten des Volkes unvereinbare Natur diagnostiziert, die mit einer seine Exklusion erleichternden, bisweilen mit Versatzstücken der faschistischen Sprache operierenden Dehumanisierung untermauert werden soll. Da der Fremde zwar abgelehnt, seine Anwesenheit aber auch vom Populismus als politische Tatsache stillschweigend akzeptiert wird, versucht der Populismus sein eigenes Narrativ in die öffentliche Debatte einzubringen. Zu diesem Zweck nimmt die AfD sich der *Integration* an, versteht darunter aber, wie anhand der Analyse ihrer sprachlichen und argumentativen Muster analysiert wird, eine die kulturellen Eigenheiten des Fremden auflösen wollende *Assimilation*. Selbst der assimilierte Fremde jedoch bleibt, wie gezeigt wird, ein solcher und kann niemals zum Volk zugehörig werden. Die *Leitkultur*, besonders aber der *Verfassungspatriotismus*, derer sich die AfD hierbei bedient, unterscheiden sich fundamental von ihrem republikanisch geprägten, inklusiven Wirkung, welche ihre Urheber im Sinn hatten.

Die im Rechtspopulismus beliebte Parole *Wir sind das Volk* wird, basierend auf diesen Erkenntnissen, als von populistischen Agitatoren angestrebter Alleinvertretungsanspruch des wahren Volkes entpuppt, deren identitätsstiftende Homogenität die offene Gesellschaft zugunsten einer exklusiven *Gemeinschaft* auflösen soll.

In *Kapitel 3.3* wird das Selbstbild des Volkes im Lichte des multidimensionalen populistischen *Opferkultes* beleuchtet, wobei erneut die Rhetorik der AfD besonderes Augenmerk genießt. Das Volk wird von dieser gleich in mehrfacher Hinsicht zum Opfer der Migration stilisiert. So will der Rechtspopulismus zeigen, dass das Volk durch den als krankmachenden, aggressiven Fremden einer Gesundheitsgefahr ausgesetzt und Opfer von Gewalt werde.



Zugleich mache sich das Volk durch eine als aus dem Rahmen gefallene Erinnerungskultur selbst zum Opfer seiner eigenen Vergangenheit. Das ambivalente Verhältnis des Rechtspopulismus zu Judentum und Antisemitismus wird dabei besonders deutlich, greift er einerseits die in der Gesamtbevölkerung populäre Forderung, einen *Schlussstrich* unter die NS-Zeit zu ziehen auf, möchte andererseits aber, in einer skrupellosen Täter-Opfer-Umkehr, den als *ultimatives Opfertum* verstandenen Status der Juden für sich beanspruchen.

Der Opfermythos des rechten Populismus wird zum identitätsstiftenden Merkmal, zeichnet er doch ein Bild, in dem das Volk sich gleichermaßen als erleidendes Opfer wie aufopfernder Märtyrer zu gerieren versucht.

*Kapitel 4* steht thematisch unter der abschließenden Frage, ob und wie sich der Populismus angesichts seiner wutgetriebenen Natur überhaupt in die nach Kooperation und öffentlichen Vernunftgebrauch strebende liberale Demokratie einordnen lässt.

Hierzu werden zunächst aus den zwei bedeutenden Denkschulen des öffentlichen Diskurses – den Deliberationstheorien nach Rawls und Habermas – die Minimalvoraussetzungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gebildet. Anschließend wird der den republikanischen und liberalen Grundlagen der Deliberationstheorien zuwiderlaufende rechtspopulistische Antipluralismus und die mit ihm einhergehende Nichtanerkennung des für den öffentlichen Vernunftgebrauch unabdingbaren Reziprozitätsgebots eingehend untersucht. Wie dabei gezeigt wird, kann der Rechtspopulismus weder den politischen Kontrahenten noch seine Argumente anerkennen, da seine Entweder-Oder-Logik den hierfür notwendigen Kompromissen keinen Raum lässt, ein jedes Eingeständnis einer Selbstauflösung gleichkäme. Der Kontrahent ist weder zu vernichtender Feind noch anerkennenswerter Gegner, der Populismus verbleibt in einem letztlich ziellosen, sinnentleerten Dialog, der die ergebnisorientierte Handlungsbereitschaft eines wahren Diskurses vermissen lässt.

Daraus darf, wie schließlich demonstriert werden soll, nicht geschlossen werden, dass Wut und Konflikt grundsätzlich unvereinbar mit der liberalen Demokratie seien. Wut kann, wie eingangs erwähnt, eine konstruktive Wirkung entfalten und die Initialzündung zu politischem Handeln geben. Aus dem daraus resultierenden Konflikt kann sich eine positive, unter Umständen gar der sozialen Kohäsion förderliche Wirkung entfalten, wie in Anlehnung an Dubiel und Gauchet ausgeführt wird.

Populistische Wut jedoch verbleibt, das soll die abschließende Bewertung der Ergebnisse zeigen, im Status einer sich im eigenen Unglück labenden *Ressentimentkritik*. Sie will zu keiner Veränderung führen, weil eine solche ihr – und damit dem Populismus – die Daseinsgrundlage entziehen würde. Umgekehrt bedeutet das, dass diese perpetuelle Wut aus

populistischer Sicht durchaus rational ist, hält sie ihn doch am Leben – vernünftig im Sinne einer deliberativen Beilegung des Konflikts ist sie damit aber gerade nicht, sie bildet eine unüberwindliche Grenze des öffentlichen Vernunftgebrauchs.

Im *Schlussenteil* sollen die Ergebnisse in aller Kürze diskutiert werden und ein Ausblick auf weitere Forschung geworfen werden, um sich dann zwei die Brücke zum aktuellen Zeitgeschehen schlagenden Fragen zu widmen: Kann Populismus als nützliches Korrektiv der Demokratie gesehen werden, wie oftmals in der Literatur angeregt? Und wie ist angesichts der Ergebnisse mit Wut und Populismus umzugehen?

## 2 Affekte in der Ideengeschichte – Politik als System der Emotionskontrolle

Ein funktionierendes Sozialwesen verlangt nach Ordnung, sowohl des politischen Raumes als auch des offen zu Schau getragenen Teiles des Seelenlebens seiner Individuen. Der Nexus von Chaos, Ordnung und Politik ist evident:

„Das Bedürfnis nach einer Klärung dessen, was das Politische sei oder sein soll, erwächst oft aus der Erfahrung von Unordnung und dem dadurch gewachsenen Interesse an Ordnung. Hier wird das Politische zu einem Ferment zur Schaffung von Ordnung. Das Problem politischer Ordnung resultiert aus der Erfahrung der Unordnung. Anarchie, Bürgerkrieg, die Natur des Menschen und die Natur der Welt können in mannigfachen Gestalten und verschiedenen Variationen und Kombinationen als Ursache von Unordnung angesehen und thematisiert werden. Selbst der freie Markt, eines der erfolgreichsten Ordnungsmodelle, kanalisiert soziales Verhalten nach bestimmten Regeln“ (Llanque/Münkler 2007: 14).

Die Theorien des Politischen können nicht getrennt von den Gefühlen ihrer Akteure verstanden werden, „aufgrund ihrer anthropologischen Implikationen sind Politische Theorien unvermeidlich auch Theorien der Regierung von Emotionen, die von sozialen Funktionen der Gefühle und Möglichkeiten ihrer machtpolitischen Instrumentalisierung handeln“ (Heidenreich 2012: 16).

Politik ist daher nicht nur ein prozessualer Mechanismus zur Bändigung der Leidenschaften<sup>4</sup> zugunsten der Ordnung, Emotion ist vielmehr bereits auf der substanziellen wie strukturellen Ebene integraler Bestandteil des Politischen an sich. Möchte sie mehr sein als eine abstrakte Exegese philosophischer Prinzipien, so muss Politik für sich beanspruchen, in der Realität sozialer Notwendigkeiten und Sachzwänge zu agieren. Sie stellt eine Synthese theoretischer Ideen und ihrer praktischen Anwendung dar, setzt gedankliche Konzepte in reale Ergebnisse um und entwickelt zugleich aus praktischen Erfahrungen theoretische Erklärungen. Folgt man Machiavellis Diktum, dass der Mensch „undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig“ (Machiavelli 2007b: 129) ist, so steht die Politik vor der

---

<sup>4</sup> Begriffe wie *Leidenschaften*, *Affekte*, *Emotionen*, *Passionen*, *Sinnlichkeit* sowie *Vernunft* und *Ratio* werden in der Literatur weder einheitlich noch konsequent genutzt. Rüb schlägt eine Unterscheidung zwischen kurzfristigen Affekten und dauerhaften Leidenschaften vor (vgl. Rüb 2015: 166-167), die aber in den betrachteten Quellen nicht vorgenommen wird und somit im vorliegenden Fall wenig hilfreich wäre. In den folgenden Kapiteln werden daher bei Zitaten und Paraphrasen die jeweils in den Originalquellen verwendeten Ausdrücke Anwendung finden. *Emotion*, *Affekt* und *Gefühl* sollen, wo nicht anders angemerkt, folglich Synonyme für jene intensiven Elemente der menschlichen Selbstwahrnehmung sein, die sich dem Innenleben zuordnen lassen.

immanenten Herausforderung, die affektive Natur des Menschen mit dem für ein intaktes Staatswesen unabdingbaren Ordnungsdirektive zu unifizieren.

Dazu bedarf es sowohl eines möglichst detaillierten wie realistischen, also in politisches Handeln operationalisierbaren, Menschenbildes als auch auf diesem basierender Handlungsempfehlungen. Die lange Geschichte der politischen Theorie zeigt in ihrer Auseinandersetzung mit dem Menschen, seinen Stärken und Schwächen, zahlreiche Konzepte auf, mit denen sich seine emotionalen Wesenszüge unterdrücken, kanalisieren, abmildern oder zumindest lenken lassen, um die notwendige Ordnung zu erlangen und vor allem dauerhaft zu bewahren.

So verstanden ist Politik, speziell die liberal-demokratische, also auch ein System der Emotionskontrolle, nicht im Sinne totalitärer Oppression zugunsten eines ominösen *Gemeinwohls*, sondern einer der Stabilität des Staates und damit der Freiheit seiner Bürger zugutekommenden Notwendigkeit.

Aus dieser Erkenntnis entwickelt sich die Staatsräson als von der Person des Herrschenden und dessen unmittelbaren Interessen gelöste, selbstständige Entität (vgl. Meinecke 1963: 31), die vom Staatsmann eine hohe Rationalität und Zweckmäßigkeit im politischen Handeln, also eine weitgehende Trennung von seinen eigenen Emotionen, erfordert (vgl. *ibid.*: 7-8),<sup>5</sup> um so den Staat auf Dauer erhalten zu können (vgl. *ibid.*: 1).<sup>6</sup>

Die Beschränkung der Leidenschaften des Herrschers ist eingebettet in die allgemeine Bestimmung des Verhältnisses von Emotion und Vernunft, die eine jede tiefergehende Analyse der Natur des Menschen zwangsläufig mit sich bringen muss.

Im folgenden Kapitel sollen zunächst die bedeutendsten ideengeschichtlichen Beiträge von der Antike bis zur aufkommenden Moderne nachvollzogen werden. Dabei wird sich zeigen, dass das Primat der Vernunft mitnichten absolut ist, die enorme Wirkmacht der Emotion aber

---

<sup>5</sup> Eine komplett emotionsbefreite Herrschaft wird dabei ausdrücklich nicht angestrebt, vielmehr gilt es, das für die Stabilität des Staatswesens notwendige Maß an Leidenschaft zu bewahren und gewinnbringend zu kanalisieren. Machiavellis „virtù“ (Machiavelli 2007b: 60) schließt immer mit „ferocia“ (*ibid.*) auch eine weniger kopflose, als vielmehr zielstrebige Wildheit mit ein (vgl. Meinecke 1957: 41), jenen emotionalen Auswuchs der Vernunft, der ihr erst die nötige Durchsetzungskraft verleiht. Die Vernunft behält stets die Oberhand, nutzt die Emotion, ohne sich umgekehrt von ihr kontrollieren zu lassen: „Virtù ist für Machiavelli der Teil der politischen Vernunft, der in die unvernünftige Natur des Menschen hineinragt und dort das politisch Vernünftige zur Geltung zu bringen sucht“ (Münkler 2007: 318).

<sup>6</sup> So warnt Bodin (vgl. 1981: 476) den Herrscher vor ungestümem Handeln, welches das Volk zum Ungehorsam treiben könnte. Auch Machiavellis (vgl. 2007b: 131) Warnung davor, Grausamkeiten aus einer Laune heraus zu begehen, wird nicht aus moralischen oder freiheitlich-liberalen Gründen ausgesprochen, sondern aus praktischer Vernunft, da der Fürst andernfalls den Hass des Volkes auf sich zu ziehen und damit eine Rebellion geradezu heraufzubeschwören droht.

weniger als zur Vernunft antithetisch, denn vielmehr mit dieser korrelativ verstanden wird. Anschließend wird gezeigt, wie der Wunsch nach Nutzbarmachung der unvermeidlichen Emotionen mit Kapitalismus und Republikanismus zwei Grundpfeiler des vermeintlich so emotions-aversen modernen Liberalismus errichtet.

## **2.1 Die fragile Herrschaft der Vernunft – Ideengeschichtliche Auseinandersetzung mit der Emotion**

Der Versuch, die Emotion der Herrschaft der Vernunft zu unterstellen, ist ein Element dessen, was Elias als langandauernden Zivilisationsprozess beschreibt, bei dem das Verhalten des Menschen durch gesellschaftliche und politische Zwänge nach und nach immer strikter kodifiziert wird (vgl. Elias 1976: IX), bis die gewünschte Veränderung der Affektstrukturen verinnerlicht ist (vgl. Hohl 1998: 24). Der Zivilisationsprozess ist „charakterisiert durch eine besonders starke Differenzierung und Spannung zwischen den als Selbstzwang angezüchteten gesellschaftlichen Geboten und Verboten und den unbewältigten oder zurückgehaltenen Trieben und Neigungen im Menschen selbst“ (Elias 1939: 49). Das heißt nicht, dass Emotion und Vernunft stets antithetisch zueinander sein müssen, denn, wie Heidenreich feststellt:

„Rationalität und Gefühl stehen sich nicht unvermittelt gegenüber, sondern bleiben auf komplexe Weise miteinander verflochten. Gefühle haben eine kognitive Funktion; sie sind nicht auf störende Einflüsse im Erkenntnisprozess zu reduzieren, mehr noch: zumindest als Ausgangspunkt von Erkenntnis sind sie unverzichtbar – entgegen dem ontologischen Dualismus, der den Menschen in eine rationale und eine emotionale Komponente aufspaltet“ (Heidenreich 2012: 9).

Die Vernunft soll herrschen, doch bleibt diese Herrschaft fragil, zu wirkungsmächtig sind die affektiven Teile des Menschen, als dass sie sich ihr komplett unterwerfen würden – eine Erkenntnis, die, wie im Folgenden gezeigt wird, selbst von den die Emotion am deutlichsten ablehnenden politischen Denkern geteilt wird.

### **2.1.1 Die Entwicklung der Seelenfakultäten bei den Griechen**

Die Abgrenzung zwischen Emotion und Vernunft als zwei voneinander unterscheidbaren kognitiven Fakultäten kann erst mit jenem elementaren Schritt vollzogen werden, den Snell als „die Entdeckung des Geistes“ (Snell 1955: 8) bezeichnet. Dass es sich dabei um eine Entdeckung und nicht lediglich um eine Selbstoffenbarung handelt, zeigt der mühsame Weg, den diese jahrhundertelange Entwicklung nehmen muss (vgl. *ibid.*: 10), um durch eine

Vielzahl ebenso zusammenhängender wie widersprüchlicher Begrifflichkeiten von *Seele*, *psyché*, *Geist*, oder *Charakter* überhaupt zu einer Vorstellung von Emotion und Vernunft gelangen zu können. Wie Snell (vgl. 1955: 11-12) aufzeigt, findet dieser Prozess der Ausdifferenzierung erst nach Homer statt (vgl. *ibid.*: 11-12). Der Mensch Homers hat noch keine Worte für, und damit auch keine einheitliche Vorstellung von, Seele oder Persönlichkeit.<sup>7</sup> Die *psyché* dient in der Sprache des Homer nur als Lebensatem, ihre semantische Funktion beschränkt sich darauf, durch Verlassen des Lebenden dessen Ohnmacht oder Tod anzudeuten (vgl. Dodds 1970: 14). Sie fungiert aber weder als Antrieb noch verfügt sie über kognitive oder emotionale Kapazitäten (vgl. Snell 1955: 25).

Dem modernen Verständnis des Wortes Psyche entspricht am ehesten noch der *thymós*, der als vornehmlich emotionaler Antrieb fungiert und dem Menschen sagt, wann er essen, trinken oder kämpfen soll. Dennoch darf man ihn nicht als einen Teil der Persönlichkeit verstehen, er ist eher eine innere Stimme, ein von seinem Herrn weitgehend unabhängiges Organ (vgl. Dodds 1970: 14). Die *psyché* ersetzt in der Zeit nach Homer zunehmend den *thymós* als Sitz der Emotion, gilt aber bis Platon den meisten Gelehrten nicht als Ort intellektueller Fähigkeiten (vgl. *ibid.*: 75).

Neben dem *thymós* wird gelegentlich auch der *nóos* angeführt, der als Sitz des Intellekts oder Verstandes gilt. Eine konsequente Unterscheidung zwischen *thymós* und *nóos* findet dennoch nicht statt, beide Begriffe werden synonym genutzt, da der *thymós* nicht nur als Sitz von Emotionen wie Freude, Zorn oder Liebe gesehen wird, sondern auch ein verstehendes oder instinktives Wissen beinhalten kann (vgl. Snell 1955: 31-32).

Dem Menschen Homers sind Gefühle, Freude, Leid nicht fremd, er kann auch planen und denken, doch interpretiert er dies eben noch nicht als Aktion von Geist und Seele (vgl. *ibid.*: 11-12). Er versteht Gefühlsaufwallungen nicht als intrinsisch, ist nicht Urheber seiner eigenen Emotionen oder seines Handelns. Es sind äußere Faktoren in Gestalt von Göttern und Musen, die dem Menschen durch Einwirkung auf den *thymós* seine Gefühle eingeben, und auch Wissen wird nicht durch Erfahrung und Nachdenken generiert, sondern induziert (vgl. Dodds 1970: 15). Diese augenscheinliche Leere auf kognitiver Ebene, die in krassem Gegensatz zur

---

<sup>7</sup> Analog dazu fehlt es auch an einer Vorstellung des Körpers als eines Ganzen. Das Wort *sóma*, das so viel wie *Leib* bedeutet, findet bei Homer nur auf Leichname Anwendung, *demas* kommt der in späteren Epochen genutzten Bedeutung von *sóma* näher, wird aber nur selten und in ganz bestimmten Fällen genutzt (vgl. Rappe 1995: 46). Der Körper wird als Summe seiner einzelnen Glieder und Bestandteile betrachtet, wer beispielsweise erstochen wird, dem dringt eine Klinge in die Haut und nicht den *Leib* (vgl. Snell 1955: 22). Die noch nicht vorhandene Vorstellung des Körpers als Einheit korreliert mit dem Fehlen eines Seelenbegriffs, denn „wo es keine Vorstellung vom Leib gibt, kann es auch keine von der Seele geben und umgekehrt“ (*ibid.*: 25).

detaillierten Schilderung äußerer Vorgänge steht, wird erst im weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte ausgefüllt.

### **2.1.1.1 Die Trennung von Vernunft und Affekt – Platon und Aristoteles**

Auch ohne Whiteheads (vgl. 1984: 91-92) überstrapaziertem Diktum einer aus Fußnoten zu Platon bestehenden europäischen Geistesgeschichte zu folgen, lässt sich in Platons Werk eine der ersten umfassenden und rationalen Untersuchungen der menschlichen Natur erkennen (vgl. Gouldner 1967: 198). Zentral ist hierbei der bei Homer so unterentwickelte Begriff der *psyché*, die zwar nicht ohne Körper existieren kann (vgl. Field 1952: 114), von diesem aber deutlich abgegrenzt ist (vgl. Snell 1955: 36).<sup>8</sup>

Nachdem die Unterscheidung von Körper und Geist getroffen und eine Hierarchie zugunsten der *psyché* etabliert ist, widmet sich Platon seiner bekannten Dreiteilung der Seele in Vernunft, Mut und Begehren (vgl. Platon 2004c: 334-336).<sup>9</sup> Er erblickt eine natürliche Gleichförmigkeit des Aufbaus von Seele und Polis (vgl. Vlastos 1969: 127), die Seele gilt ihm als innere Polis (vgl. Voegelin 2002: 118), da „dieselben Verschiedenheiten wie in der Stadt auch in eines jeden einzelnen Seele sich zeigen“ (Platon 2004c: 434). Entsprechend der drei Arten Menschen, die sich je nach überwiegendem Seelenteil in weisheitsliebende, streitlustige und gewinnsüchtige Individuen unterteilen lassen (vgl. *ibid.*: 492), finden sich in der guten Polis die Stände der Philosophen, Wächter und Gewerbetreibenden (vgl. Köstlin 1975: 397). Mit dem Philosophen steht in der Polis die Vernunft über den beiden niederen, gefühlsbasierten Sphären des Geistes, entsprechend soll die Vernunft auch in der Seele über die Emotion herrschen (vgl. Heidenreich 2012: 13), die als Besonnenheit bezeichnete Obermacht der Vernunft wird dabei der unerwünschten, gefühlsgeliteten Hybris gegenübergestellt (vgl. Pauleikhoff 1983: 36).

---

<sup>8</sup> Die Trennung zwischen Körper und Geist ist somit gedanklich in radikaler Weise vollzogen. Über die Rangordnung von Seele und Leib lässt Platon keinen Zweifel: „Betrachte es auch von dieser Seite, daß, solange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm gebietet, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber, zu herrschen und zu regieren“ (Platon 2004a: 137). In gleichem Maße, in dem Platon die Seele zum Kern der menschlichen Natur erhöht, wird der Körper abgewertet. Er ist nicht nur anfällig für Gebrechen und lenkt mit seinem steten Bedürfnis nach Nahrung und Pflege von der Wahrheitsfindung ab, durch das zur Deckung dieser physischen Bedürfnisse aufkeimende Begehren wurden Besitz und Güter entdeckt, derentwegen Menschen Krieg führen (vgl. Platon 2004a: 120).

<sup>9</sup> Platon lässt im Dialog seinen Lehrer Sokrates die Dreiteilung der Seele vortragen, inwiefern Sokrates allerdings tatsächlich von einer geteilten Seele ausgeht, ist aufgrund der dünnen Quellenlage umstritten. Vlastos (vgl. 1991: 46-49) sieht im Sokrates wie er in Platons Werk vorkommt lediglich eine fiktionalisierte Gestalt, deren Zweck es ist, Platons Ideenlehre zu verkünden. Ganz anders Figal (vgl. 1995: 19-20), der den bei Platon geschilderten Sokrates und dessen Ideen für authentisch hält. Ob das Modell nun originär auf Platon oder Sokrates zurückgeht, die Differenzierung zwischen den vernünftigen und triebhaft-emotionalen Bereichen des Geistes stellt einen deutlichen Fortschritt gegenüber der zuvor herrschenden semantischen und methodischen Unschärfe dar.

Die Herrschaft der Vernunft darf keinesfalls als eine Verdrängung der Emotion verstanden werden, sie stellt lediglich eine Dominanz des einen Seelenteils über die anderen dar, die Vernunft lenkt (vgl. Platon 2004b: 566-567) die emotionalen Teile (vgl. Pauleikhoff 1983: 40). Platon verteufelt die Emotion nicht, nutzt sie sogar gezielt zur Erziehung der Bürger seiner idealen Polis. Um eine weltfremde Verweichlichung zu vermeiden, sollen aber, in einem Vorgriff auf Aristoteles *mesótes*, sportliche Übungen diese Weichheit durch Härte ausbalancieren und so Tapferkeit herausbilden (vgl. Platon 2004c: 307-308).

Die Emotion ist ein wesentliches und untrennbares Element der menschlichen Natur, eine Erkenntnis, die Platon scheinbar dazu führt, in seinem Spätwerk die unrealistische Philosophenherrschaft aufzugeben und sich an ihrer statt der Herrschaft des Gesetzes zuzuwenden (vgl. Dodds 1970: 110). Doch sogar in diesem zweitbesten System ist die notwendige Dominanz der Vernunft gegenüber dem irrationalen Teil der menschlichen Seele alles andere als gegeben. Der Mensch neigt seiner Natur nach dazu, Schmerzen zu vermeiden und Lust zu suchen (vgl. Platon 1974: 177), seine ureigene Schwachheit wird ihn stets zu Habsucht und Eigensucht hinreißen, nur um der Lust nachzulaufen und unangenehmen Gefühlen zu entkommen (vgl. *ibid.*: 394-395). Er mag zur Weisheit fähig sein, doch ohne Gefühle kann der Mensch nicht sein, lieber fühlt er Schmerzen als gar nicht (vgl. Platon 1974: 177), denn nur die Kombination von Vernunft und Gefühl macht das Leben erst lebenswert (vgl. Gadamer 1983: 103).

So wenig verlockend eine Existenz ohne jegliche Einsicht und Erkenntnis dem Weisen auch erscheint, ein Leben der reinen Vernunft aber ohne jegliche Gefühlsregung möchte er ebenso wenig führen (vgl. Platon 1969: 87).

Wie Platon verwendet auch Aristoteles den Begriff der Seele, schreibt dieser aber ganz andere Eigenschaften zu (vgl. MacIntyre 1984: 65). Für Aristoteles (vgl. 2006: 25) sind Körper und Geist so eindeutig und untrennbar miteinander verbunden, dass sich schon die Frage, ob Seele und Körper eins sind, von vornherein erübrigt. Es ist zwar die Seele, nicht der Körper, die das Wesen des Menschen ausmacht und das Sein an sich darstellt (vgl. *ibid.*), trotzdem bilden erst Körper und Seele zusammen das Lebewesen (vgl. *ibid.*: 26). Die Seele verbindet die physikalischen Einzelteile aus denen der Körper besteht erst zu einem funktionalen und vor allem organischen Ganzen (vgl. Picht 1987: 333-334). Ein Dualismus von Leib und Seele wird somit ausgeschlossen, die Seele als Entelechie des Leibes definiert (vgl. *ibid.*: 180).

Da also nur durch die Seele das Leben möglich ist, dienen die Indikatoren des Lebens zugleich der näheren Bestimmung der Seele. Diese wären Vernunft, Wahrnehmung, Bewegung und



Stillstand, Ernährung, Hinschwinden und Wachstum. Wahrnehmung bedeutet zudem, dass Schmerz und Lust empfunden werden, und damit automatisch auch Vorstellung und Streben sowie Begierde (vgl. Aristoteles 2006: 26). Die „ernährende Seele als unterste und allgemeine Seelenkraft“ (Flashar 2013: 300) kommt bereits Pflanzen zu und stellt mit Nahrungsaufnahme und der rein physiologisch betrachteten Fähigkeit zur Fortpflanzung noch von Emotion wie Vernunft unabhängige Bereiche des Seins dar. Die Sinneswahrnehmung als nächsthöhere Stufe seelischer Aktivität überwindet bereits den Graben zwischen rein physiologischen und intellektuellen Vorgängen, sie beinhaltet schon ein Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen (vgl. *ibid.*: 301-302). Über der bloßen Sinneswahrnehmung angesiedelt, beruht das Vorstellungsvermögen auf einer rätselhaft bleibenden, ins Bewusstsein gerufenen früheren Sinneswahrnehmung, die im Gegensatz zur Meinung, nicht mit einem Anspruch auf Richtigkeit verbunden ist (vgl. *ibid.* 2013: 305-306). An der Spitze schließlich findet sich das Denken (vgl. *ibid.*: 306), welches ohne Tätigkeit oder Bewegung des Körpers auskommt und sich damit von allen anderen Vermögen der Seele abhebt (vgl. Boas 1961: 227).

Dem Gedanken einer aus unterscheidbaren Teilen bestehenden Seele gegenüber zeigt Aristoteles sich kritisch (vgl. Newmark 2008: 41). Sowohl die Dreiteilung in einen überlegenden, mutvollen und begehrenden Teil als auch eine Zweiteilung in einen vernünftigen und unvernünftigen Bereich der Seele erscheinen Aristoteles willkürlich, die Seele lasse sich ebenso gut in unendlich viele Teile aufsplintern (vgl. Aristoteles 2006: 62-63). Allenfalls die Vernunft, *noós*, könnte sich wegen ihrer teils göttlichen Natur vom Rest der Seele separieren lassen (vgl. Picht 1987: 343-344). In seiner Nikomachischen Ethik unterteilt er die Seele dennoch in einen vernunftlosen Teil und einen solchen, der die Vernunft besitzt. Ob es sich dabei um eine tatsächliche oder konzeptuelle Trennung handelt, spielt für ihn an dieser Stelle keine Rolle (vgl. Aristoteles 2008: 71). Im vernunftlosen Bestandteil findet sich die allen Lebewesen gemeinsame natürliche Aktivität von Ernährung und Wachstum (vgl. *ibid.*: 70). Neben diesem eher reflexhaften Verhalten schreibt Aristoteles aber dem eigentlich vernunftlosen Seelenteil ein Begehren oder als *oretikon* bezeichnetes Streben zu (vgl. *ibid.*: 72), das „auf gewisser Weise an der Vernunft (logos) Anteil hat“ (*ibid.*: 71). Durch das Strebevermögen, das sich aus Willen, Begierde und Zorn zusammensetzt (vgl. Newmark 2008: 41) geht Aristoteles weiter als Platon und löst die *Dichotomie zwischen Emotion und Vernunft* auf, ohne auf eine Unterscheidung der beiden Fähigkeiten zu verzichten. Schon Tiere verfügen über ein sinnliches Streben, das sie nach Lustvollem suchen und Schmerzhaftes meiden lässt, was sich in Form von Hunger und Durst niederschlägt. Der

Mensch, und hier wird die Brücke zwischen vernunftloser und vernünftiger Seele geschlagen, verfügt darüber hinaus über ein mit *noós* verbundenes Streben im Sinne des bewussten Wollens. Anders als das rein sinnliche Streben, wird das rationale Streben weniger von Lust und Schmerz als von Gutem und Schlechtem bewegt (vgl. Newmark 2008: 40-41), es ist, in den Worten des Aristoteles, „das wonach alles strebt“ (Aristoteles 2008: 43). Das Gute darf dabei zunächst nicht als empirische oder metaphysische Kategorie verstanden werden, es bedeutet nicht, dass der Mensch nach einem substantiellen Endziel strebt. Das Gute ist ein relationaler Gegenstand, weniger faktisches Ende eines Tuns als vielmehr begrifflich jenes Ende, zu dem ein Tun bestimmt ist (vgl. Höffe 1996: 40-41). Es ist eine Funktion des Strebens und umgekehrt, weshalb Streben und das Gute nur im Verhältnis zueinander bestimmt werden können (vgl. *ibid.*: 41).

Da Physis und Psyche miteinander verbunden sind, lassen sich auch emotionale Affekte der Seele wie Zorn, Furcht oder Liebe vom Körper, und damit dem lebenden Menschen, nicht trennen (vgl. Aristoteles 2006: 7). Aristoteles definiert die Emotion ausdrücklich als Teil des menschlichen Wesens und kritisiert ihm vorangegangene Denker, insbesondere Sokrates, für die Vernachlässigung des vernunftlosen Seelenteils gegenüber dem Wissen (vgl. Spierling 2017: 78).<sup>10</sup> Affekte sind zugleich aktive, aus dem Inneren kommende Triebe, als auch durch passives Erleiden von außen eingebracht (vgl. Newmark 2008: 40). Da sie, zumindest teilweise, dem menschlichen Inneren ursprünglich sind, eröffnet dies die Frage nach ihrer Beherrschbarkeit durch die anderen, vernünftigen Teile der Seele, denen sich die Tugendlehre widmet.

Das Gute, nach dem der Mensch strebt, auf das seine praktische Vernunft die Bewegung von Leib und Seele richtet (vgl. Kenny 1992: 1), findet sein Superlativ in der Glückseligkeit, der *Eudaimonie* (vgl. Höffe 2006: 13). Die aristotelische Trichotomie des Guten charakterisiert das Gute entweder als nützlich, angenehm oder edelmütig, Glückseligkeit aber vereint all diese Vorzüge auf sich (vgl. Kenny 1992: 9). Dem Streben nach dem ultimativ Guten kommt der höchste Sinn des Lebens zu – und die Ethik soll ihm den Weg weisen (vgl. Boas 1961: 221), oder wenigstens diesen Weg mittels Argumenten, Begriffen und diskursiver Kritik

---

<sup>10</sup> Affekte entspringen den Seelenbewegungen, welche Mechanismen aus Lust und Streben sie hervorbringen, bleibt aber in der peripatetischen Lehre ausgesprochen inkonsistent (vgl. Newmark 2008: 42). Sie werden abwechselnd als Streben oder Lust und Schmerz bezeichnet, scheinen an anderer Stelle wiederum Lust und Schmerz zu entspringen (vgl. *ibid.*: 45). So ist Zorn ein mit Schmerz verbundenes Streben nach Rache für eine erlittene Herabsetzung, er enthält aber auch ein Element der Lust am Gedanken an Vergeltung (vgl. Aristoteles 2002: 73).

analysieren (vgl. Höffe 2006: 31). Neben den dianoetischen Tugenden der Vernunft, wie Klugheit, Weisheit, intuitiver Vernunft und Herstellungswissen (vgl. Aristoteles 2008: 197-203), sind es vor allem die Tugenden des Charakters, ohne die man die für das Glück notwendige ethische Vollkommenheit nicht erreichen kann. Sie werden mithin als erworbene Lebenshaltungen etabliert, durch die das Begehren – und damit die Affekte – zu zügeln erlernt werden kann. Um die Hoheit der Vernunft über die Emotion sicherzustellen, bedarf es, nicht viel anders als bei Platon, einer frühzeitigen moralischen Erziehung (vgl. Spierling 2017: 76-77).

Tugenden sind somit Gewohnheiten der Seele, aufgrund derer man den Affekten auf tugend- oder lasterhafte Weise nachgibt und entsprechend handelt (vgl. Newmark 2008: 45). Es gilt, das rechte Maß der irrationalen Regungen zu finden, die Mitte zwischen zwei Extremen, *mesotés*, zu treffen, eine Beherrschtheit im Sinne von Ausgewogenheit zu erlangen. Beherrscht ist nicht wer seine Begierden unterdrückt und verleugnet, sondern dessen Begierden sich zur rechten Zeit und mit der angemessenen Intensität und Wirkungsrichtung auf ein vernünftiges Ziel richten (vgl. Spierling 2017: 79).

Aristoteles etabliert eine praktische Vernunft, die durch die Auflösung von der Dichotomie zwischen Vernunft und Neigung den Affekt aufwertet (vgl. Kaegie 2002: 17) und ihm eine zentrale Rolle für die Bestimmung dessen einräumt, was die angemessene Reaktion auf eine bestimmte Situation ist. Die Tugend ist keine *Handlung*, sie ist eine dispositionale *Haltung der Seele*, die sich in Bezug auf Affekte in einer guten Verfassung befindet. Durch diese gute Verfassung reagiert der Tugendhafte mit dem *richtigen* Affekt, er wird über eine Ungerechtigkeit zornig, die den Schlechten kalt lässt und reagiert unemotional auf Situationen, die beim Schlechten Zorn hervorrufen. Da der Tugendhafte in emotionalen Momenten auf die richtige Weise Lust oder Unlust empfindet, wird er das tun, was er tun soll, die Tugend als Disposition in eine tatsächliche Handlung übersetzt (vgl. *ibid.*: 22-23).

Affekte, beziehungsweise das mit ihnen verbundene Gefühl der Lust oder Unlust, geben bei Aristoteles den Impuls zum Handeln, endlich lässt es sich ohne externe Eingebungen wie bei Homer, sondern durch rein innerliche Vorgänge erklären. Der Mensch hat gefühlsbasierte Wünsche, Hoffnungen oder Befürchtungen, er will Ergebnisse oder Vorgänge herbeiführen oder vermeiden. Es ist nicht der überlegende Teil, der nun die Bewegung, also das Handeln, motiviert (vgl. Aristoteles 2006: 64), sondern das durch Emotion ausgelöste Gefühl von Lust oder Unlust (vgl. Kaegi 2002: 19). Affekte sind somit nicht nur ein unvermeidlicher Teil der Seele, ihnen kommt vielmehr die Bedeutung eines inneren Antriebes, einer Triebfeder

menschlichen Wollens und Handelns zu. Die Vernunft mag höher geschätzt werden, doch erst die Affekte motivieren durch die mit ihnen direkt zusammenhängende Lust und Unlust zum Handeln, übersetzen die theoretische Vernunft in ein tatsächliches Tun (vgl. *ibid.*: 18).

Anders als die den Leidenschaften im Allgemeinen, und der zwischen affektivem Antrieb und körperlichem Sinneseindruck angesiedelten Lust im Speziellen, zwiespältig gegenüberstehenden platonische und peripatetische Lehre, rückt der Lustbegriff ins Zentrum der *hedonistischen Philosophie*. Da dem Menschen nur die eigenen Empfindungen gegeben sind, und er auch nicht über diese hinaus zuverlässige Erkenntnisse treffen kann, muss sich auch sein Handeln nach diesen Affekten richten. Gemäß seiner Natur wird er die Lust begehren und die Unlust meiden (vgl. Hossenfelder 1998: 37-38). Die körperlichen Lüste sind für Hedonisten gegenüber den seelischen vorzuziehen, doch es handelt sich eher um eine quantitative in Bezug auf die Intensität als eine qualitative Unterscheidung im Sinne der Güte von Lust, denn jede Art der Lust ist gut, sofern man diese bewusst erlebt (vgl. *ibid.*: 39-40). Anders als bei Aristoteles ist nicht Glück das höchste Gut, sondern die Lust an sich, das Glück stellt sich durch die Summe aller Lüste ein (vgl. *ibid.*: 40). Auch der Weise kann sich der dadurch ausgelösten Affekte nicht vollständig entziehen, doch vermag er sie einzuordnen und mit ihnen besser umzugehen, wird durch sie weniger beeinflusst als andere Menschen (vgl. Döring 1988: 46-47). *Kyrenaiker* zeigen eine deutlich positivere Bewertung der Lust und damit auch der Emotion als es bei Platon und Aristoteles der Fall ist, ihnen allen gemein ist dabei die Akzeptanz von Emotion als Teil der menschlichen Natur, den es zu kontrollieren, aber nicht auszumerzen gilt.

#### **2.1.1.2 Die Negativbewertung der Affekte bei Epikureern und Kynikern**

Die *hellenistischen* (vgl. Ottmann 2001: 256) *Epikureer*, Anhänger der *Stoa* und *Kyniker* lehnen, unter dem Eindruck des Peloponnesischen Krieges und dem Zerfall des alexandrinischen Großreichs, nicht nur die Politik als Form individueller Daseinserfüllung ab (vgl. Mayer-Tasch 2006: 33), sie bringen auch eine Negativbewertung der Affekte in die Ideengeschichte ein, die noch lange nachhallen wird. Epikur trennt zwischen der für Sinneswahrnehmungen und körperliche Empfindungen wie Lust und Furcht zuständigen Seele, und dem mit kognitiven Funktionen wie Denken, Furcht, Freude und Trauer ausgestatteten Geist. Dem Geist, also der Vernunft, kommt die ungleich wichtigere Bedeutung zu (vgl. Müller 1991: 39). Die Lust ist auch dem von mittelalterlichen Stoikern und christlichen Denkern zu Unrecht als „Lüstling“ (Kimmich 1993: 11) verleumdeten Epikur

von entscheidender Bedeutung. Anders als Aristippos und Demokrit ist für Epikureer die geistige Lust wichtiger als die sinnliche (vgl. Müller 1991: 51) doch wie für die Hedonisten sind Empfindungen auch ihnen als natürlicher Zugang zur Welt der Maßstab zur Beurteilung des Guten (vgl. Epikur 1991a: 103). Das höchste Gut, also Erfüllung des Lebens, ist die als Seelenfrieden zu übersetzende *Ataraxie*, zugleich aber benennt Epikur auch die Lust selbst als Anfang und Ende des seligen Lebens (vgl. *ibid.*: 102-103). Epikur ist kein Hedonist, sondern der Urheber eines negativen oder umgekehrten Hedonismus (vgl. Hossenfelder 1998: 73), das Glück des Epikureers ist kein positiver Zustand sondern eine Freiheit von der Last allzu starker äußerer wie innerer Belästigungen (vgl. Ottmann 2001: 297), Zorn, Sorgen und Furcht sollen durch eine Unerschütterlichkeit gegenüber den Unbill der Welt ersetzt werden (vgl. Epikur 1991b: 59).<sup>11</sup> Dies schließt explizit die Überwindung der Furcht vor dem Tod ein (vgl. *ibid.*), die durch die Askese, also Einübung der empfohlenen Lebensführung, und einen bewusst gelenkten Prozess der Selbstgestaltung erreicht werden kann (vgl. Kimmich 1993: 24-25). Eine derartige Kontrolle des Seelenlebens geht weit über die bloße Beherrschung temporär auffallender Affekte hinaus, der angestrebte Zustand steter Gelassenheit kommt einer dauerhaften Beherrschung des kompletten Seelenlebens, sogar des ganzen Seins gleich (vgl. DeWitt 1973: 315-316).

Zwar werden äußere Umstände für das Seelenleben nicht bedeutungslos, aber durch eine ausreichend etablierte innere Selbstgenügsamkeit vermag der Weise die Außenwelt genügend auf Abstand zu halten, um sich auch von widrigsten Begebenheiten kaum anficthen zu lassen (vgl. *ibid.*: 316). Ein derlei geschulter innerer Wille ist für Epikur, so sein einflussreicher Rezensent Diogenes (vgl. 1990c: 284), frei und keinem Herrn untertan. Wer seine Affekte der totalen Kontrolle des Willens zu unterwerfen lernt, der wird „unter den Menschen leben wie ein Gott“ (Epikur 1991a: 105).

Stärker noch als die Epikureer, betonen die Kyniker die Bedeutung von Askese als Mittel der Affektkontrolle und steigern die sokratische Bedürfnislosigkeit ins Extrem (vgl. Mayer-Tasch 2006: 34). Die zur Schau gestellte Armut des Diogenes, die er auch seinen Schülern zur Pflicht macht (vgl. Diogenes 1990a: 309-310) und den Kynikern ihren vom sprichwörtlichen Hundeleben entliehenen Namen gibt, dient der Maximierung dieser Autonomie und Autarkie (vgl. Mayer-Tasch 2006: 34). Wirklich erlangen lässt sich die Bedürfnislosigkeit aber nur mit der ebenfalls an Sokrates angelehnten „Reinigung der Seele von aller Leidenschaft“

---

<sup>11</sup> Dieses Verständnis von Lust als Abwesenheit von Schmerz wird wiederum von Kyrenaikern als „Zustand des Toten“ verspottet (vgl. Döring 1988: 49).

(Diogenes 1990a: 296). Antisthenes Diktum „lieber verrückt werden als der Lust erliegen“ (ibid.) zeugt von großem Misstrauen gegenüber den Affekten als Hindernis auf dem Weg dieser als ideal angestrebten Abwesenheit von Gefühlen, wenngleich zumindest Sexualität eine Ausnahme zu bilden scheint (vgl. Rist 1969: 55-56).<sup>12</sup> Die physischen Großtaten und der Heroismus des Herakles dienen den Kynikern als Vorbild für ihren eigenen, vornehmlich in die eigene Seele verlagerten Kampf mit den Begierden (vgl. Ottmann 2001: 281). Die subversiven Aktionen der Kyniker dienen dabei der gezielten Auflehnung gegen jene Regeln und Institutionen des öffentlichen Zusammenlebens in der Polis, die einer Herrschaft von eingeübten und oberflächlich rationalen, letztlich aber zumindest indirekt affektgetriebenen Mustern entspringen. Die Schändungen heiliger Altare während religiöser Zeremonien, die zur Schau gestellte Vulgarität, die Münzfälschung durch Diogenes – all das ist eine Auflehnung gegen die Gesellschaft (vgl. Onfray 1990: 127-131). Vor allem aber ist es die totale Ablehnung der närrischen Furcht vor übersinnlichen Phänomenen und göttlicher Rache, eine Abkehr von der verklärten Liebe des Menschen zu sich und materiellen Reichtümern. Die Askese ist dennoch nicht absolut, der Kyniker steht dem Hedonisten insoweit nahe, als dass ein kurzzeitiges Nachgeben gegenüber den affektiven Bedürfnissen erlaubt ist, wenn dies vermieden, von ihnen dauerhaft kontrolliert zu werden (vgl. ibid.: 57-59).

### **2.1.1.3 Eine Krankheit der Seele – Die Stoa und die Ablehnung der Affekte**

Trotz ihrer zumeist negativen Bewertung der affektiven Seelenteile, legen die wesentlichen Denkschulen der griechischen Antike nicht ihre Ausmerzungen nahe, sie sollen vielmehr von der Vernunft beherrscht oder wenigstens erfolgreich in Schach gehalten werden. Ein solcher Umgang mit dem Affekt ist der Stoa, obgleich sie ebenfalls vom Gedanken einer natürlichen Ordnung der Dinge geleitet wird, fremd, in ihr findet der Konflikt zwischen Vernunft und Affekt ihren einseitig gewichteten Höhepunkt. Der Glaube an eine natürliche Ordnung zeigt sich bei Seneca, denn „dasselbe ist es, glücklich zu leben und entsprechend der Natur“ (Seneca 1999c: 19), was an die Formel des Kynikers Diogenes, dass „glückliches Leben die Wahl naturgemäßer Kraftanstrengung“ (Diogenes 1990a: 330) bedeutet, erinnert. Beide, Diogenes wie Seneca, sehen in der Überwindung des Affekts einen natürlichen Weg zur Glückseligkeit. Doch während der Affekt vom Kyniker als Teil eben jener Natur akzeptiert

---

<sup>12</sup> Ob Antisthenes wirklich, wie von Diogenes (vgl. 1990: 301) beschriebener Wegbereiter für Diogenes selbst, Krates und Zenon war, ist laut Rist (vgl. 1969: 54) schwer zu klären, er neigt aber dazu, Diogenes Glauben zu schenken.

wird, ist er dem Stoiker regelrecht zuwider. Der Affekt, oder, wie die Stoiker zu sagen bevorzugen, die *Passion* (vgl. Newmark 2008: 53), ist nach Zenon „eine unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele oder ein das Maß überschreitender Trieb“ (Diogenes 1990b: 58). Passionen, oder zumindest das mit ihnen einhergehende physische Lust- und Unlustempfinden, gelten damit als unnatürlich und können für den Weisen keinen Wert haben (vgl. Rist 1969: 73). Der ersehnte Seelenfrieden wird durch die Affekte bedroht oder komplett unmöglich gemacht, denn die Leidenschaften drohen sich zu verselbstständigen bis sie die Vernunft einer regelrechten *Tyrannie der Leidenschaft* unterwerfen (vgl. Spierling 2017: 100). Die einzige Lösung ist die Apathie, doch diese kann nicht durch ihre simple Mäßigung wie bei Aristoteles, oder sogar ihre konsequente Kontrolle, wie bei Epikur oder den Kynikern erlangt werden. Stattdessen müssen die Passionen, die Seneca als regelrechte Krankheit gelten, radikal ausgemerzt werden, wie er zu verdeutlichen sucht:

„Ist es besser, beherrschte Leidenschaften zu haben oder gar keine? [...] wir Stoiker vertreiben sie, die Peripatetiker mäßigen sie. Ich sehe nicht, inwiefern heilsam oder nützlich sein kann irgendein mittleres Maß einer Krankheit“ (Seneca 1999b: 737).<sup>13</sup>

Der psychische Affekt wird gewissermaßen zum *physischen Defekt* umgedeutet. Dem Zorn widmet Seneca eine seiner längeren Abhandlungen, er gilt ihm als die widerwärtigste Leidenschaft, kaum von der Tollwut zu unterscheiden. Während anderen Passionen, so schlecht diese auch seien, noch etwas Ruhiges und Gelassenes innewohnt, ist der Zorn „in kaum noch menschlicher Gier nach Waffen, Blut, Hinrichtungen rasend“ (Seneca 1999d: 97). Das Verständnis von Passionen als Krankheit liegt im Seelenmodell der Stoa begründet. Die Seele ist nicht in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil aufgespaltet, wie es bei Platon und Aristoteles der Fall ist (vgl. Boeri/Vigo 2002: 38), sondern in acht Teile (vgl. Diogenes 1990b: 58), von denen fünf den Sinnen entsprechen und die anderen drei das Sprachvermögen, das Zeugungsvermögen und das *hegemonikón* – üblicherweise übersetzt als Denkvermögen – darstellen (vgl. Boeri/Vigo 2002: 38). Da es hier keinen eigenen Bereich für Affekte oder Leidenschaften gibt, müssen diese Seelenfakultäten im Denkvermögen angesiedelt sein, welches verschiedene funktionelle Leistungen, wie Wahrnehmung, Vorstellung, Vernunft und Streben vereint (vgl. *ibid.*). Das *hegemonikón* ist mehr als die reine Fähigkeit des Denkens, es ist das Substrat des geistigen Lebens überhaupt, die einheitliche

---

<sup>13</sup> Cicero (vgl. 1991: 179) will nicht so weit gehen, wie die griechische Stoa Affekte als *Krankheit* zu bezeichnen und bevorzugt folglich den gemäßigeren Begriff *Leidenschaften*.

Grundkraft der Seele, und damit, obwohl der kleinste Seelenteil, doch derjenige, welcher Ausgangs- und Mittelpunkt sämtlicher psychischer Funktionen darstellt und auch Willen und Gefühl mit einschließt (vgl. Bonhöffer 1968: 94-95). Es gibt keinen Konflikt zwischen Vernunft und Emotion, da sie beide dem gleichen Teil der Seele entspringen, folglich sind die Affekte, ganz in der sokratischen Tradition, nur auf die Volatilität der inneren Verfassung zurückgehende dispositionale Zustände (vgl. Boeri/Vigo 2002: 38). Die Geistesverwirrung des Affekts führt die Stoa auf irrige Meinungen und Urteile zurück. Wer geldgierig ist, trinksüchtig oder zügellos, der hält Geld, Alkohol oder Ausschweifungen fälschlicherweise für etwas Gutes, die damit einhergehenden Affekte sind also nichts als ein Fehler der Vernunft (vgl. Diogenes 1990b: 58-59), eine kognitive Verengung, die der Weise durch eine die Fixierung auf die einzelnen Teile auflösende holistische Sicht auf die Welt vermeidet (vgl. Boeri/Vigo 2002: 57).

Da Affekte ihren Ursprung in kognitiven Störungen haben, existieren sie nicht über oder neben der Vernunft, sondern entspringen ihr und lassen sich somit auch durch Vernunft und Wissen vermeiden (vgl. Boeri/Vigo 2002: 44). Zenon und die Stoa teilen die Leidenschaften in die vier Gattungen Schmerz, Furcht, Begierde und Lust ein (vgl. Diogenes 1990b: 58). Dem Schmerz, definiert als unvernünftiges Verzagen, sind Mitleid, Neid, Eifersucht und Missgunst untergeordnet, der als Erwartung eines Übels untergeordneten Furcht unter anderem Scham und Schrecken, das unvernünftige Verlangen der Begierde beinhaltet Zorn und Hass, aber auch die Liebe, und die Lust schließlich, als unvernünftige Freude über eine nur scheinbar begehrenswerte Sache, führt zu Entzücken, Schadenfreude und Zerstreuung (vgl. *ibid.*: 59-60).

Während die Systematik der vier Gattungen konsequent scheint, wirken die ihnen zugeordneten affektiven Zustände inkohärent und willkürlich, zumal bei ihrer Beschreibung oftmals nur Bezug auf andere Affekte genommen wird (vgl. Newmark 2008: 60). Ähnlich inkonsequent mutet an, dass die Stoa auch akzeptable Affekte annimmt, „drei leidenschaftsartige Gemütszustände, die keinem Tadel ausgesetzt sind, nämlich Freude, Vorsicht und Gutwilligkeit“ (Diogenes 1990b: 61). Die Freude ähnelt der Lust, ist aber im Gegensatz zu dieser eine vernünftige Gemütsregung, die Vorsicht, anders als die Furcht, ein wohlbegründetes Ausweichen gegenüber der Gefahr, und der gute Wille ist die von der Vernunft gebilligte Variation der Begierde (vgl. *ibid.*).

Der Weise fühlt mithin nicht den Affekt selbst, aber „eine Art von Ahnung und Abbild der Leidenschaften“ (Seneca 1999d: 133) das, gleich einer Narbe auf der Seele, zurückbleibt,



sodass er keine Freude, aber ein vernünftiges Hochgefühl verspüren wird (vgl. Rist 1969: 37). Anstatt unvernünftiger Leidenschaften kennt er nur noch kognitiv aufgeklärte Emotionen (vgl. Boeri/Vigo 2002: 56).

Da alles Übel nur in der Einbildung von Narren existiert, gibt es für den Weisen gar keine Betroffenheit von einem gegenwärtigen Übel, so Cicero (vgl. 1991: 181), deshalb werden den vier Verwirrungen der Seele nur drei Haltungen der Beständigkeit entgegengesetzt. Der Weise ist nicht ein kaltes Wesen, das einer Maschine gleich durch ein Leben der reinen Erkenntnis wandelt, doch es gelingt ihm, seine wilden Passionen durch eine *unemotionale* Form der Emotion zu ersetzen. Nicht Gleichgültigkeit ist das Ziel der Affektlosigkeit, sondern souveräne Vernünftigkeit (vgl. Spierling 2007: 103). Eine nicht unähnliche Ersetzung unliebsamer Leidenschaften durch kontrollierbare Interessen wird, wie an späterer Stelle noch gezeigt wird, unter ganz anderen Voraussetzungen von einer Vielzahl an Denkern entwickelt werden. Die Philosophie der Stoa grenzt sich zwar in deutlicher Weise von den platonischen und peripatetischen Traditionen ab, aber im Grunde ist sie keine Ideologie des Extrems, sondern eine an das Prinzip des *mesotés* erinnernde Lehre von Mitte und Maß (vgl. Mayer-Tasch 2006: 58). Tugend heißt auch bei Seneca, Maß zu halten, denn „jählings neigt sich der Genuß zum Schmerz, wenn er nicht Maß gehalten hat“ (Seneca 1999a: 191).

#### **2.1.1.4 Augustinus – Erwünschte Affekte des Gläubigen**

Der frühe Kirchenlehrer Augustinus sieht in seiner Rezeption griechischer Philosophie den Unterschied zwischen deren Denkschulen bezüglich der Frage, ob auch der Weise von Gemütsregungen bewegt wird, ohnehin nur in semantischen Details, er ist „der Meinung, daß die Stoiker, soweit der Sachverhalt und nicht der Wortlaut in Betracht kommt, hierüber nichts anderes denken als die Platoniker und Peripatetiker auch“ (Augustinus 2007: 430). Die Seele besitze nach stoischer Auffassung keine Macht darüber, ob und wann sich ihr durch äußere Umstände furchterregende Eindrücke auferlegt werden. Der Weise wird zwar durchaus von Affekten beeinflusst, doch anders als der Narr kann er sie als Trugbilder einordnen und lässt sich sein vernünftiges Urteil nicht von ihnen erschüttern. Platon, Aristoteles und die Stoa widmen sich nach Augustinus Interpretation allesamt der Kontrolle der Affekte durch die Vernunft, lediglich ihre Mittel und Wege unterscheiden sich (vgl. *ibid.*: 432). Die Unterschiede zwischen den drei Denkschulen werden jedoch auch dadurch verringert, dass der Kirchenlehrer die in der Stoa so überragend wichtige Apathie ablehnt, da sich seiner Meinung nach die Freiheit von unvernünftigen Gemütsregungen nur dann

erreichen lässt, wenn es im Menschen keine Sünde mehr gibt, wodurch Apathie im irdischen Leben unerreichbar wird (vgl. *ibid.*: 174-175).

So wie er konkurrierende Philosophien miteinander fusioniert, hebt Augustinus auch in seinem achtstufigen, von den vegetativen Funktionen über die Empfindungen und geistigen Fähigkeiten bis hin zur Erkenntnis Gottes aufsteigenden Seelenmodell Schranken auf, namentlich jene zwischen Wahrnehmung, Willen und Empfindungen. Der auf Aristoteles zurückgehende innere Sinn fungiert als einordnende Macht, die als *fundamentale Apperzeption* den Sinneswahrnehmungen eine Bedeutung gibt und in einem geheimnisvollen innergeistlichen Labyrinth den Übergang der Empfindung in das Gedächtnis reguliert. Unterhalb des bewusst ansteuerbaren Gedächtnisses befindet sich ein nicht vom Willen steuerbarer Bereich (vgl. Eibl 1951: 110). Man kann dies als die Entdeckung des Unterbewusstseins (vgl. *ibid.*: 117) oder zumindest der kognitiven Funktion des Denkens im modernen Sinne durch Augustinus verstehen. Die Seele ermöglicht dem Menschen in höchster Instanz die Erkenntnis Gottes (vgl. *ibid.*: 186), und diese Erkenntnis ist mit einer tiefen Liebe zu Gott verbunden (vgl. Spierling 2007: 110). Aus dieser Gottesliebe speisen sich die anderen Affekte: Strebt sie nach materiellem Besitz, so manifestiert sie sich in Begierde, genießt sie den Besitz, dann ist sie Freude. Flieht die Liebe vor etwas, so wird sie Furcht, und fühlt sie etwas Schlimmes, so wird sie zu Trauer (vgl. Augustinus 2007: 164). Diese Manifestationen der Liebe ähneln nicht zufällig den vier Grundaffekten der Stoa, sie sind eine christliche Umdeutung, ein geschickter Kunstgriff, der eine Vereinigung von nichtreligiöser Stoa und christlicher Lehre erlaubt (vgl. Newmark 2008: 65).

Ungeachtet der zentralen Bedeutung, die der Liebe zu Gott in der Theologie des Augustinus zukommt, ist nicht die Gottesliebe das Grundgefühl der Religion, sondern vielmehr die *Angst* (vgl. Böhme 2000: 65). Die Angst vor Verdammung und der im mittelalterlichen Christentum detailliert geschilderten Hölle, in der ein Jeder nach seinen im Leben begangenen Todsünden bestraft wird, zeigt eine Umkehrung des antiken Seelenbegriffs. Die Seele ist nicht mehr länger eine raumlose Instanz des Ichs, sondern die ultimativ gesteigerte Leiblichkeit, nach der Trennung vom Fleisch mit allen irdischen Sinnen und Empfindungen ausgestattet, aber ohne die Schutzmechanismen des lebenden Körpers unfähig, der höllischen Pein zu entgehen (vgl. *ibid.*). Diese kollektive Jenseitsangst steht im starken Gegensatz zur Antike wie auch zur Moderne (vgl. Dinzelbacher 1993b: 286) und wird, neben religiösen Heilsversprechen, gerade auch durch den von den Hellenisten so nachdrücklich als irrational gebrandmarkten Aberglauben bewältigt (vgl. *ibid.*: 289-290).

Augustinus' Verbindung antiker Philosophie und christlicher Theologie wird in der von einer Wiederentdeckung platonischer und peripatetischer Lehren geprägten Zeit zwischen Niedergang des römischen Reiches und aufziehender Moderne das Verständnis der Emotion entscheidend prägen.<sup>14</sup> Die mittelalterliche Lehre folgt weitestgehend der von Augustinus vorgenommenen und vor allem durch Thomas von Aquin amalgamierten (vgl. Newmark 2008: 87) Überhöhung der abstrakten Liebe zu Gott mit einer gleichzeitigen Abwertung der Emotion selbst (vgl. *ibid.*: 78). Damit einher geht eine Moralisierung der Affekte in der christlichen Theologie, die basale Emotionen und Triebe des Menschen zu Todsünden erklärt (vgl. Hammer-Tugendhat/Lutter 2010: 11). Die Assoziation der Leidenschaften mit Sünde wird auch spätere Denker wie Pascal prägen und wirkt sich, wie Kondylis (vgl. 1981: 337) zeigt, bis weit in das 18. Jahrhundert aus.

### **2.1.2 Die Wissenschaft des Affekts**

Die mit der Aufklärung beginnende neue Art die Welt zu betrachten, macht auch vor der Lehre vom Menschen nicht Halt. Wissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse, die zur Beschreibung des Stofflichen eingesetzt werden, finden auch für die Ergründung kognitiver Vorgänge verstärkte Anwendung und prägen das Verhältnis von Vernunft und Emotion in der politischen Theorie nachhaltig. In jener Epoche, in der sich das Verständnis von Natur und Mensch „auf einer höheren Stufe der Wendeltreppe“ (Elias 1939: 147) wiederfindet, verliert auch der Affekt endgültig seine transzendente Qualität.

#### **2.1.2.1 Descartes – Die mechanistische Beherrschung der Affekte**

Es ist Descartes, der die philosophische Auseinandersetzung mit der Emotion in die Moderne bringt, er überführt die Affektenlehre von einer reinen Deskription in eine der theoretischen Erkenntnis verpflichteten *Wissenschaft des Affekts*. Anders als seine spirituellen Vorgänger möchte er Affekte nicht als Philosoph ergründen, sondern, einem Physiker gleich, ihrer Natur auf die Spur kommen und dabei mit wissenschaftlicher Präzision ihre Entstehung und kausalen Mechanismen untersuchen (vgl. Röd 1982: 146). Descartes ist in seiner mechanistischen Sicht auf die Welt konsequent, sie gilt nicht nur für das Seelenleben, sondern die ganze Natur, wie Cassirer resümiert, „alles pflanzliche und tierische Leben ist ein

---

<sup>14</sup> Die Rezeption des Aristoteles ist für die Scholastik elementar, wenngleich ihr, aufgrund der Nutzung arabischer Transkriptionen der verschollenen oder vergessenen griechischen Originale (vgl. Pieper 1960: 139) oftmals der Vorwurf eines „arabischen Aristotelismus“ (Schneid 1975: 6) gemacht wird.

seelenloser Automat, dessen Bewegungen rein mechanischen Gesetzen unterstehen“ (Cassirer 1995: 246).

Derlei in einen rigiden Automatismus eingezwängt, verspricht der Cartesianismus nicht lediglich die Erforschbarkeit, sondern gar die *Beherrschbarkeit* des Affekts (vgl. Röd 1982: 146). Für Descartes sind Körper und Geist voneinander getrennt, denn obgleich er „einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch [...] soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann“ (Descartes 1915: 67). Passionen sind, in Anlehnung an die griechischen Denker der Antike, Wahrnehmungen oder Einbildungen und können über die Stimulation der Sinne durch externe Einflüsse wie Hitze, Licht oder Geräusche ausgelöst werden, sie werden aber auch durch die inneren Sinne des Körpers gebildet, wie es etwa bei Hunger, Durst oder Schmerz der Fall ist (vgl. Alanen 2002: 112-113). Einbildungen und Empfindungen der Sinne und des Geistes sind für Descartes dabei mit dem grundsätzlichen Mangel behaftet, nicht die Realität der Dinge abzubilden und damit stark fehleranfällig zu sein (vgl. Barnouw 1992: 399). Diejenigen Empfindungen schließlich, die entweder extern oder intern entstehen, aber von der Seele selbst empfunden werden, wie Descartes es etwas umständlich formuliert, sind die Emotionen selbst (vgl. Alanen 2002: 112-113), von denen es sechs Grundformen gibt, aus denen sich alle anderen Leidenschaften kombinieren lassen, nämlich Erstaunen, Liebe, Hass, Begehren, Freude und Trauer (vgl. Shapiro 2002: 59). Es gibt keine klare Trennung zwischen der Vernunft und der Empfindung, wie bei den Stoikern entspringen beide der Denktätigkeit (vgl. Descartes 1915: 67), Wollen, Empfinden und Erkennen sind nicht einzelne Teile der Seele, sondern Fähigkeiten ein und desselben Geistes (vgl. *ibid.*: 74).<sup>15</sup>

Descartes lenkt das Augenmerk auf den eigentlichen Kern seiner Passionslehre, indem er auf die Bedeutung von Gewohnheit und Einübung für die Kontrolle der Emotion verweist. Jede Art von Einbildung ist mit einer bestimmten Bewegung, also Reaktion, des Gehirns verknüpft, sowohl natürlicherweise als auch durch Gewohnheit (vgl. Shapiro 2002: 41).

Gerade diese komplexe Einheit von Körper und Geist eröffnet ein neues Verständnis der Emotionen. Wenn diese durch äußere Eindrücke wie auch rein durch innere Einübung entstehen, dann braucht es zur Erklärung der Reaktion des Menschen auf verschiedene

---

<sup>15</sup> Der Anspruch seiner Theorie, Emotionen auf physiologischem Wege erklären zu können, bringt Descartes in Erklärungsnot, wenn es darum geht, die Übertragung des Willens der eigentlich immateriellen Seele in ein physisches Handeln zu übertragen (vgl. Brown 2006: 13-14). Darüber hinaus mangelt es an einem schlüssigen Konzept der kausalen Abläufe in der Entstehung der Emotion, da sowohl körperliche Zustände Leidenschaften auslösen, als auch Leidenschaften körperliche Zustände bewirken können (vgl. Shapiro 2002: 39-40).

Sachverhalte keinen Rückgriff auf ethisch-moralische Bewertungen oder gar übernatürliche externe Faktoren wie zu Zeiten Homers. Die individuelle neurophysiologische Struktur und die individuellen Erfahrungen reichen zur Erklärung der Reaktionen aus (vgl. Brown/Normore 2002: 98). Durch das komplizierte Zusammenspiel von erlernten und erworbenen Reaktionen erscheint die cartesianische Emotion letztlich weniger physiologisch als kognitiv, wie Alanen (vgl. 2002: 110-111) anmerkt, und ist damit wohl auch weniger mechanistisch, als es zunächst den Anschein hat.

Durch Übung wird der richtige Zustand erreicht und so unliebsame Emotion gezähmt (vgl. Shapiro 2002: 44). Im Kern dieser Zählung steht die Erkenntnis, denn die Seele kann die Leidenschaften nicht einfach nach Belieben verändern oder unterdrücken, es ist notwendig, die Leidenschaften zu verstehen und einzuordnen. Furcht lässt sich nicht unterdrücken, aber wenn sie als irrational begriffen wird und der Blick auf die künftigen Vorteile gelenkt wird, die das Überstehen der furchteinflößenden Situation mit sich bringt, so lässt sie sich verringern (vgl. Descartes 1870: 41-42). Ist ein Impuls zu stark, eine Zählung also nicht möglich, so kann man aber zumindest vermeiden, der Emotion nachzugeben und ihr entsprechend zu handeln (vgl. Shapiro 2002: 44).

Durch die Erkenntnis über die Natur der Emotion und die lange Einübung der richtigen Gewohnheiten jedoch, ist Descartes sich sicher, wird es ultimativ möglich, eine vollständige Kontrolle über die Emotion zu erlangen (vgl. Descartes 1870: 46-48).

#### **2.1.2.2 Spinoza – Die Zähmbarkeit des Affekts durch Neutralisierung**

Spinoza stimmt mit Descartes dahingehend überein, „dass der Mensch aus Geist und Körper besteht“ (Spinoza 1967: 183) und „dass der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt“ (ibid.) ist. Nur durch den Leib kann der Geist seine Umwelt erkennen, vor allem aber sich selbst erfahren und mithin konstituieren (vgl. Bartuschat 1996: 85). Dennoch wirft er Descartes wie auch Bacon vor „die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt“ (Spinoza 1977: 7) zu haben. Für Spinoza ist der reine Geist ohne Körper nämlich überhaupt nicht vorstellbar (vgl. Bartuschat 1996: 85), die Einheit von Physis und Seele nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung menschlicher Existenz. Während Descartes also zwei Substanzen annimmt, die Welt des Geistigen und die Welt des Körperlichen, gibt es aus Spinozas monistischer Sicht nur eine einzige, unendliche und aus sich selbst existierende Substanz, die alles Seiende umfasst (vgl. Handwerker Küchenhoff 2006: 32-33). Trotz dieser unauflösbaren Verbindung besteht zugleich eine unüberbrückbare Differenz zwischen den

beiden Aspekten, sodass sie nicht aufeinander wirken können. Anders als im Cartesianismus, kann weder der Körper das Denken beeinflussen, noch kann der Geist den Körper zu Bewegung oder Ruhe zwingen (vgl. Spinoza 1967: 263).<sup>16</sup> Da zwischen Körper und Geist keine Wechselwirkung besteht, der Geist also ausdrücklich nicht durch den Körper beeinflusst wird, lässt sich die Entstehung der Affekte unter rein psychologischen Gesichtspunkten erklären, die durch das komplexe und stellenweise reichlich inkonsequente cartesianische Geist-Körper-Modell hervorgerufenen Ungereimtheiten kommen gar nicht erst auf. Spinoza steht jedoch vor dem Problem zu erklären, wie überhaupt eine Bewegung, ein Streben in Körper und Geist kommt (vgl. Gemmeke 2003: 46), somit also auch, welchen Ursprung und vor allem welche *Wirkung* die Leidenschaften des Menschen haben.

Sein als *Conatus* bezeichnetes (vgl. Spinoza 1967: 272), dynamistisches Streben nach Selbsterhaltung erscheint wie eine Notlösung, mit der er seinem eigenen atomistisch-mechanischen Modell zu entkommen versucht, das vor dem damaligen Wissensstand einen geradezu okkulten, übersinnlichen Charakter bekommen muss und so auch die Erklärung des Geistes von der angestrebten wissenschaftlich-geometrischen Methode zu entfernen droht (vgl. Gemmeke 2003: 46-47). Der *Conatus* entspringt dem Bestreben eines jeden Dinges „in seinem Seyn zu beharren“ (Spinoza 1967: 273) und dieses Bestreben „ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst“ (ibid.).<sup>17</sup> Der überragenden Bedeutung der Selbsterhaltung entsprechend, ist Spinozas Philosophie dezidiert diesseitig, „Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens“ (ibid.: 479), weshalb der Weise auch nach Selbsterhaltung strebt.

Der Selbsterhaltungstrieb ist nicht nur der Kern der Existenz, ohne ihn wären die Affekte nicht denkbar und umgekehrt – „das Streben sich zu erhalten kann nur aufgrund von Affektionen aktiviert werden und umgekehrt können sich die Affektionen nicht ohne ein Ding manifestieren, das sich ihnen gegenüber oder mit ihnen erhält“ (Handwerker Küchenhoff 2006: 116). Anders als bei Platon, wird der sehr weit gefasste Affekt nicht im Wortsinne der Passion oder Leidenschaft passiv *erlitten*, sondern kann vielmehr das Tätigkeitsvermögen des Körpers sowohl verringern als auch vergrößern. Spinoza führt mithin den Gedanken des *aktiven Affekts* ein.

---

<sup>16</sup> Ob und wie der Geist den Körper steuert, entzieht sich für Spinoza dem menschlichen Verständnis, es müssen sich aber alle geistigen Erscheinungen geistig und alle körperlichen körperlich erklären lassen, scheinbar durch den Geist hervorgerufene Bewegungen also von der Regung des Leibes ausgehen (vgl. Jaspers 1978: 51-52).

<sup>17</sup> Die Begriffe Wille, Trieb, Begierde und Streben nutzt Spinoza nahezu synonym (vgl. Spinoza 1967: 275).

Im Rückgriff auf die cartesianische Idee der Vorstellung oder Einbildung wird aktives Tun mit adäquaten, passives Erleiden mit inadäquaten Vorstellungen assoziiert (vgl. Spinoza 1967: 261). Die Leidenschaften entspringen dabei jedoch auch für Spinoza den inadäquaten Vorstellungen (vgl. *ibid.*: 271), womit zumindest diesen inkonsequenterweise doch wieder eine passive Rolle zuzukommen scheint.

Dieser Systematik entsprechend gibt es im Grunde nur zwei Arten von Leidenschaften: Lust und Unlust.

Unter Lust versteht Spinoza diejenigen Leidenschaften, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert wird, analog hierzu ist die Unlust eine Verringerung jener Aktivität (vgl. *ibid.*: 277). Aus Lust und Unlust lassen sich alle anderen Leidenschaften ableiten, von denen Spinoza auf diesem Wege 46 verschiedene definiert (vgl. Wolfson 1961: 208). Durch Vorstellungen und Fantasien des Geistes entstehen weitere Leidenschaften, „Liebe ist nämlich nichts Anderes als Lust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache; und der Hass nichts als Unlust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache“ (Spinoza 1967: 281). Der Gegensatz von aktiv und passiv bestimmt in Verbindung mit dem Selbsterhaltungstrieb auch, was Spinoza als gut und böse gilt. Gut ist, was das Tätigkeitsvermögen vermehrt und somit der Erhaltung des Seins nützt (vgl. *ibid.*: 399), weshalb Lust gut, Unlust aber schlecht ist (vgl. *ibid.*: 445). Ebenfalls negativ bewertet werden nach dieser Logik Hass, Zorn, Rachsucht (vgl. *ibid.*: 449), aber auch Furcht und die aus der Furcht geborene Hoffnung (vgl. *ibid.*: 453). In welchem Ausmaße sich die Affekte und die ihnen zugrunde liegenden Bewertungen von Gut und Böse niederschlagen, ist dabei jedoch individuell verschieden, denn da sich die Menschen in ihren Erfahrungen, Fähigkeiten und Werten unterscheiden, müssen auch ihre Affekte ganz unterschiedlich ausfallen (vgl. *ibid.*: 331).

Es wird erkennbar, dass Spinoza zumindest die als gut bewerteten Affekte weder fremd noch zuwider sind, die Lust als Tätigkeitsvermögen erhöhender Affekt sogar ausdrücklich gelobt wird. Doch die Vernunft, so wird unmissverständlich klargestellt, und das vernünftige Verstehen der Dinge und des Selbst sind es, wonach der Mensch ultimativ trachtet (vgl. *ibid.*: 419-421), da die Handlungen des Geistes nur aus adäquaten Vorstellungen entspringen, die der Leidenschaften aber nur den inadäquaten (vgl. *ibid.*: 271). Was zunächst wie ein Zielkonflikt zwischen Vernunft und Emotion anmutet, löst sich bei genauerer Betrachtung des Naturbegriffes auf, denn „insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist

es notwendig gut“ (ibid.: 423). Da Lust und die mit ihr assoziierten Affekte die Tätigkeit von Körper und Geist erhöhen, können sie nach dieser Lesart die für die Erkenntnis nötigen intellektuellen Fähigkeiten stärken. Es herrscht keine Inkongruenz, Lust und Intellekt stimmen, sofern die der Lust zugehörigen Affekte zweckdienlich und nicht überspannt sind, überein. Spinozas Lustbegriff ähnelt den erwünschten Affekten der Stoa, er ist gewissermaßen eine ruhige, oder nicht-emotionale Emotion, eher zuversichtliche Gelassenheit als überbordende Freude.

Deswegen kommt dem Affekt für Spinoza auch nicht die Funktion des alleinigen Handlungsantriebs zu, „zu allen Thaten, zu welchen wir durch einen Affect, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden“ (ibid.: 457). Ohne Affekte und Leidenschaften jedoch würde man sich „durch einen kleinen Beweggrund hierhin und dorthin“ (ibid.: 269) treiben lassen, sie sind „überhaupt die Voraussetzung, damit ein Individuum Dinge außer sich erstrebt, derer es zu seiner Selbsterhaltung bedarf, damit es andere Individuen affizieren und von anderen affiziert werden kann. [...] Affekte sind daher auch nichts, was der Vernunft schlechthin entgegengesetzt ist“ (Goldenbaum 2002: 187).

Da der Mensch naturgemäß handeln soll, gehen naturgemäße Vernunft und naturgemäße Affekte Hand in Hand, sie stehen nicht in einem kausalen Verhältnis, sondern sind parallele Ausprägungen ein- und desselben Mechanismus.

Es widerspreche aber jeder Erfahrung, wie die Stoiker anzunehmen, nach Gutdünken und durch reine Willenskraft unumschränkt über die Leidenschaften gebieten zu können (vgl. ibid.: 505), da Leidenschaften oft sehr viel mächtiger als die übrigen Fähigkeiten und Vermögen des Geistes sind (vgl. ibid.: 397), und deshalb – hier zeigt sich Spinozas ambivalentes Verhältnis zum Affekt – nicht der edelste Teil des Menschen hervortritt. Während die grundlegende Lust, vernunftgemäß eingesetzt, naturgewollte Ergebnisse mit sich bringt, bergen die reaktiven Affekte der Unlust und des Hasses die Wurzel des Hochmuts, einer ganz eigenen Art von Wahnsinn (vgl. ibid.: 297). Mit der eigenen Überschätzung geht die Geringschätzung des Anderen einher, und diese unheilvolle Kombination aus übermäßigem Affekt und mangelnder Erkenntnis erscheint wie ein Zerrbild dessen, was Spinoza als gut und richtig gilt. Dass solch wirkungsmächtige Amalgame verschiedener Leidenschaften, die dem Betroffenen durchaus eine starke Befriedigung bieten können, sich nur durch die richtige Übung aus der Welt schaffen lassen könnten, wie von Descartes propagiert, erscheint ihm weltfremd, von dessen Affektenlehre er daher, „wenn sie nicht so



scharfsinnig wäre, kaum geglaubt haben würde, dass sie von einem so grossen Manne vorgebracht worden sey“ (ibid.: 509).

Die Leidenschaften Kraft der Gedanken kontrollieren zu wollen mag daher aussichtslos sein, das bedeutet jedoch nicht, dass sie sich überhaupt nicht bändigen ließen. Spinoza bekämpft Feuer mit Feuer und überträgt, ganz im Sinne der Aufklärung, Newtons physikalische Prinzipien gegenwirkender Kräfte auf den Geist, „ein Affect kann nur durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker als der einzuschänkende Affect ist, eingeschränkt und aufgehoben werden“ (ibid.: 397). Ergebnis der Akzeptanz von Emotionen als problematische, aber unentrinnbare Tatsache der menschlichen Natur, soll somit nicht ihre wenig erfolgversprechende Unterdrückung *durch* die Vernunft, sondern ihre Neutralisierung, beziehungsweise Zähmung durch entgegengesetzte, *vernünftig eingesetzte* Affekte sein.

### **2.1.3 Thomas Hobbes – Furcht vor dem Leviathan**

So wie Platon seine Polis mit dem Seelenmodell gleichstellt, beschreibt Hobbes in der Einleitung des Leviathan den Staat als Ebenbild der menschlichen Natur, wenngleich es, seiner mechanistischen Weltansicht entsprechend, diesmal der Körper ist, der sich im politischen System widerspiegelt. Die Souveränität haucht dem Staat, gleich einer Seele, Leben ein, Gesetze und ihre Billigkeit sind Wille und Vernunft, die Staatsbediensteten fungieren als Nerven und sorgen dafür, dass der Wille auch an die Glieder weitergegeben wird (vgl. Hobbes 2011: 17). Eingedenk seiner Fähigkeiten vermag der Mensch sogar in gewisser Weise Gott durch die Schöpfung des Staates, der „nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche“ (ibid.) zu übertreffen. Genau wie Gott durch das Wort den Menschen schuf, so Hobbes, erschafft der Mensch durch sein Wort in Form des Gesellschaftsvertrages den Leviathan (vgl. ibid.: 18).

Dem Menschen kommt damit eine Doppelrolle zu, er ist einerseits ein potenter Schöpfer, andererseits nur ein Geschöpf wie jedes andere, sein Körper und auch sein Geist nichts als eine Maschine, die sich studieren und verstehen lässt. Anders als die naturwissenschaftlichen Methoden jener Zeit, die auf Beobachtung und Deduktion setzen, ist aber für die Erforschung des Handelns Introspektion das Mittel der Wahl (vgl. Abramson 2010: 175-176). Wer in sich blickt, der wird sein Denken, Meinen, Hoffen und Fürchten, also die Wirkung und Gründe seiner Gedanken und Leidenschaften, erkennen (vgl. Hobbes 2011: 18). Der Ursprung aller Gedanken „ist das, was wir Empfindung nennen, denn es gibt keine Vorstellung im

menschlichen Verstand, die nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden war“ (Hobbes 2011: 20), aus der Empfindung lassen sich die Prinzipien der Dinge ableiten, denn „alles Wissen stammt aus ihr“ (vgl. Hobbes 1967: 136). Ganz im Sinne der peripatetischen Lehre, die Hobbes, trotz oder gerade wegen des ambivalenten Verhältnisses zu dieser (vgl. Maier 1968: 267), wohl stärker prägt als jede andere klassische Philosophie (vgl. Strauss 1959: 35), wird Wahrnehmung durch Bewegung ausgelöst. Licht bewegt das Auge, die Bewegung wandert über den Sehnerv ins Hirn und erzeugt dort einen Eindruck, welcher, der griechischen antiken Schule folgend, nur eine Idee der Wirklichkeit und damit fehleranfällig ist (vgl. Hobbes 1962a: 4-6). Die Bewegung endet jedoch nicht im Kopf, sie setzt sich ins Herz fort und wirkt sich direkt auf die Vitalbewegungen des Körpers aus (vgl. Hobbes 1969: 31), unter denen Hobbes Blutkreislauf, Pulsschlag, Atmung, Verdauung, Ernährung und Ausscheidung versteht, und die nicht der Vorstellungskraft unterstellt sind (vgl. Hobbes 2011: 54). Führt die Bewegung, oder besser gesagt der durch sie entstandene Sinneseindruck, zu einer Erhöhung der Vitalbewegung, dann hat man es mit Freude zu tun, verringert er die Vitalbewegung, dann ist es Schmerz. Freude und Schmerz entscheiden darüber, ob man sich einer Sache annähern oder entziehen möchte (vgl. *ibid.*), was unter der zweiten Art von Bewegung, den animalischen oder willentlichen Bewegungen des Körpers zusammengefasst wird. Zu diesen zählen Gehen und andere Körperbewegungen, aber auch kognitive Handlungen wie das Sprechen (vgl. *ibid.*).

Letztlich beschreibt Hobbes damit das bekannte Muster aus Lust und Unlust, degradiert aber den Willen zur reflexhaften Handlung:

„Die letzte Neigung oder Abneigung bei einer Überlegung, die unmittelbar mit der Handlung oder Unterlassung zusammenhängt, nennt man den Willen, und zwar handelt es sich dabei um den Akt, nicht um die Fähigkeit des Wollens“ (*ibid.*: 63).

Wie Hobbes weiter ausführt, braucht diese Neigung nicht vernünftig zu sein, da es sonst keine unvernünftigen Willensakte geben könne (vgl. *ibid.*: 64). Handlungen lassen sich somit vollständig durch Affekte und Verstand begreifen, der Wille als dritte Seelenfakultät ist nicht notwendig (vgl. Schnepf 2002: 65), weder für das Handeln an sich noch für die Bewertung dessen, was gewollt wird, was man also als gut oder schlecht erachtet. Es reicht, Lust und Unlust zu verspüren, um die Wahl zwischen gut und schlecht, beziehungsweise dem, was man begehrt und dem, was man vermeidet treffen zu können (vgl. Hobbes 1962b: 431).

Der Conatus ist letztlich nur eine Reaktion auf die Sinneswahrnehmungen, welche die Bewegung von oder zu etwas in Gang setzt (vgl. Hobbes 1967: 136). Dieses hin- oder

wegbewegende Streben ist teilweise angeboren, die meisten Triebe aber sind erlernt (vgl. Hobbes 2011: 55). Aus eben jener erlernten Interpretation von Lust und Unlust speisen sich die Passionen, Liebe ist mit Lust verbunden, Hass mit Unlust, alle weiteren Passionen entstehen aus einer Kombination aus Lust oder Unlust mit der kognitiven Bewertung wodurch sich die sechs grundlegenden Leidenschaften Neigung und Abneigung, Verlangen, Liebe, Haß, Freude und Kummer bilden lassen (vgl. *ibid.*: 58-59).<sup>18</sup> Immer wieder schimmert dabei das peripatetische *mesotés*-Prinzip durch, wird dieses nicht beachtet, so drohen die Affekte zu Störungen des Geistes zu werden und die richtige Überlegung zu beeinträchtigen (vgl. Hobbes 1959: 29):

„Zu großes Selbstgefühl ist der Vernunft hinderlich; [...] Das ihr entgegengesetzte Gefühl ist Verzagtheit oder Niedergeschlagenheit. [...] Berechtigtes Selbstgefühl dagegen ist keine Störung, sondern der Geisteszustand, der herrschen muß“ (*ibid.*: 35).

Zwar sind für Hobbes „die Begierden und anderen menschlichen Leidenschaften [...] an sich keine Sünde“ (Hobbes 2011: 123), doch kann aus ihnen sehr wohl ein sündhaftes Handeln entspringen. Liebe etwa ist an sich gut und richtig, doch „Liebe zum Gelde wird, wenn sie das Maß überschreitet, zur Habsucht, Liebe zur politischen Macht wird, wenn sie unmäßig ist, Ehrgeiz genannt. Sie verwirren und zerstören den Geist“ (Hobbes 1959: 34).

Besonders gravierend ist die Abkehr von der Vernunft durch Aberglauben, falsche Prophezeiungen und Weissagungen, die das einfache Volk vom bürgerlichen Gehorsam abhalten (vgl. Hobbes 2011: 28).

Diese sind so verlockend und wirkmächtig, weil sie auf Furcht setzen und zugleich der Furcht ein Ventil bieten, durch Handlungen und Anweisungen Schutz vor Unglück und Verderben zu bieten scheinen. Religion basiert auf denselben Prinzipien, denn die Furcht vor Tod, Armut oder einem anderen Unglück nagt am Herzen, und erzeugt weitere Furcht vor der Zukunft. Hobbes zeigt sich als Wissenschaftler, der die Bildung unzutreffender Kausalzusammenhänge als Kern von Aberglauben und Religion sieht: Unbegreifliche Phänomene werden Geistern zugeschrieben, fallen bestimmte Handlungen, ausgesprochene Wörter oder Vorgänge mit schrecklichen Ereignissen zusammen, so werden diese als Ursache

---

<sup>18</sup> Treffen diese Kombinationen auf weitere Bewertungen oder Prognosen, entstehen wiederum neue Passionen, wodurch sich mithilfe dieses etwas sperrigen und konterintuitiven Systems sämtliche Emotionen zurückverfolgen lassen. So ist Furcht eine Unlust gepaart mit der auf die Zukunft gerichteten Erwartung von Schaden, Furcht verbunden mit der Hoffnung, diesen Schaden abwenden zu können ist Mut, plötzlich auftretender Mut Zorn (vgl. Hobbes 2011: 58-59).

ausgemacht und fortan gemieden oder als Schutz vor Ungemach betrachtet (vgl. Hobbes 2011: 106-108).

„Und in diesen vier Dingen, dem Glauben an Geister, der Unkenntnis zweiter Ursachen, der Verehrung dessen, was man fürchtet, und dem Umstand, daß zufällige Dinge für Vorzeichen gehalten werden, liegt der natürliche Keim der Religion“ (Hobbes 2011: 109).

Religion, so die Diagnose, ist ein Symptom der Furcht, und eben jene Emotion steht unangefochten im Zentrum von Hobbes' gesamtem Werk.<sup>19</sup> Die Furcht ist ihm nicht weniger als der Dreh- und Angelpunkt der Politik (vgl. Abramson 2010), bestimmt Hobbes' anthropologische Theorie des Politischen (vgl. Freund 1982: 108), in der alle Überlegungen vom Menschen und seinen Trieben und Leidenschaften ausgehen. Wie Hobbes in seiner lyrischen Autobiografie zeigt, prägt Furcht sein Leben, seit dieses inmitten der Schrecken des Bürgerkriegs seinen Anfang nahm: „And hereupon it was my Mother Dear Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear“ (Hobbes 1680: 2).

Die Furcht vor dem Rückfall ins Chaos, die Hobbes in die Wiege gelegt wird, inspiriert seinen in der Gesamtheit zwar fiktiven, gleichwohl aber auf den einzelnen Menschen und die Dynamiken unkontrolliert agierender Gruppen ausdrücklich übertragbaren (vgl. Hobbes 2011: 124) Naturzustand. Die natürliche Gier des Menschen führt unweigerlich zu Gewalt:

„Am häufigsten wollen die Menschen einander verletzen, weil viele denselben Gegenstand zugleich begehren [...]. Deshalb muß der Stärkste ihn haben; und wer der Stärkste ist, das muß durch das Schwert entschieden werden“ (Hobbes 1959: 81).

Ein Gefühl der Sicherheit, der Unangreifbarkeit besteht aber auch für den Stärksten nicht für einen Moment. Denn der menschliche Körper ist fragil und leicht verletzlich, umso mehr durch den natürlichen Schwund der Kräfte im Alter (vgl. *ibid.*: 80). Niemand hat einen so großen Vorteil an Kraft und Geschicklichkeit, dass er sich vor der Gewalt schützen könnte, „denn was die Körperstärke betrifft, so ist der Schwächste stark genug, den Stärksten zu töten – entweder durch Hinterlist oder durch ein Bündnis mit anderen, die sich in derselben Gefahr wie er selbst befinden“ (Hobbes 2011: 120). Die omnipräsente Gefahr des qualvollen Todes

---

<sup>19</sup> Die der deutschen Sprache eigene Unterscheidung von Furcht und Angst kann an dieser Stelle nicht präzise eingehalten werden. Hobbes spricht von *Fear* und meint beides, die ungerichtete Angst und die objektbezogene Furcht. Er trennt also, anders als Kierkegaard, nicht zwischen beiden Begriffen: Angst müsse unterschieden werden „von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, wohingegen Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist. Man wird darum beim Tier Angst nicht finden, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist“ (Kierkegaard: 1958: 40).

gilt Hobbes als der größte denkbare Schrecken, folglich ist das oberste Gut die Bewahrung von Leben und Gesundheit, also die Selbsterhaltung.

Alle anderen materiellen wie immateriellen Güter, seien es Macht oder Freundschaft, werden nur deshalb als positiv empfunden, weil sie Schutz bieten und damit der Selbsterhaltung dienen (vgl. Hobbes 1959: 24). Aus ähnlichen Motiven gelüstet es den Menschen nach Ruhm, der sich als die zweite politische Hauptleidenschaft neben dem Verlangen nach Sicherheit erweist. Ruhm ist die Manifestation der Macht, die Anerkennung der eigenen Stärke durch Dritte und somit ein wirksames Signal an potenzielle Feinde, lieber von einem Kampf abzusehen (vgl. Freund 1982: 117).

Das Sicherheitsbedürfnis, das aus der Furcht vor Gewalt entspringt, hat jedoch die paradoxe Folge, nicht weniger, sondern mehr Gewalt, größere Unsicherheit und damit umso heftigere Furcht hervorzurufen. Nicht genug, dass der friedliebende Bürger stets den Raubzug eines Aggressors fürchten muss, der ihm aus Selbsterhaltung, oder auch aus purer Freude an der Vernichtung und Unterwerfung, seiner Habe und seines Lebens zu berauben versucht, auch der Angreifer selbst ist der Furcht ausgesetzt und muss aus Gründen des Selbstschutzes immer weiter erobern. In Hobbes Welt bedeutet Stillstand, ins Hintertreffen zu gelangen. Da es nicht möglich ist, Sicherheit und Wohlstand durch bloße Verteidigung lange aufrecht zu erhalten, muss präventiv an einer fortdauernden Mehrung der Macht gearbeitet werden (vgl. Hobbes 2011: 121). Es herrscht „beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ (ibid.: 123). Dieser Zirkel aus Furcht und Gewalt lässt sich nur durch den berühmigten *Leviathan* aufhalten, er ist furchteinflößender als alle Unbill, die von Menschenhand drohen. Furcht wird gerade durch ihre Wirkmacht vom Chaos induzierenden zum Ordnung schaffenden Faktor:

„Die Leidenschaft, die die Menschen am wenigsten die Gesetze übertreten lässt, ist die Furcht. Ja, sie ist – einige edelmütige Menschen ausgenommen – die einzige Kraft, die die Menschen zu ihrer Einhaltung bringt, wenn ein Vorteil oder Vergnügen durch Gesetzesübertretung in Aussicht steht“ (ibid.: 282).

Nur wenn der Staat mehr Furcht auslöst als das Gegenüber, nur wenn der Staat das Monopol auf die Macht über Leben und Tod und damit auf die Furcht hat, kann sie schwinden. Denn anders als der Mitmensch ist der Staat berechenbar, mit der Übertragung des Gewalt- und

Furchtmonopols garantiert der Leviathan Schutz vor den Mitmenschen.<sup>20</sup> Die Furcht der *conditio humana* wird ausgerechnet durch den furchterregenden Leviathan beseitigt, der Staat wird zur Institution, die dem Menschen die unbestimmte Angst nehmen soll, zum Mechanismus der Angstbeseitigung (vgl. Willms 1982: 87).

Staatliche Gewalt erfolgt nach festgelegten Mustern, es herrscht ein durchschaubarer und allgemeingültiger Ursache-Wirkung-Mechanismus von Vergehen und Bestrafung vor. Wer sich an das Gesetz hält, der muss den Staat nicht fürchten.

Der Leviathan entsteht aus Furcht, könnte ohne Furcht überhaupt nicht existieren. Denn die Furcht führt zwar, wie gezeigt, in einem ewigen Kreislauf zu weiteren furchterregenden Handlungen – je größer die Furcht desto extremer die Mittel um ihrer Herr zu werden – doch ohne ausreichend Furcht vor dem Leviathan würde der Staat unmöglich werden. Die Emotion der Furcht hat eine disziplinierende Wirkung, sie verleiht der Vernunft die nötige Durchsetzungskraft. Gäbe es sie nicht, wäre die Vernunft entwaffnet, könnte den Menschen gar nicht zur sinnvollen Bildung eines Staates führen – und das Hauen und Stechen würde nie ein Ende nehmen (vgl. Santi 2011: 74).

Hobbes weist einen Weg zur Zähmung von Furcht und Angst durch kollektive Unterordnung unter die Gewalt des Staates. Der Lohn ist nicht nur eine innere Befreiung, sondern auch äußere Freiheit, indem diese durch Einschränkungen von einer abstrakten Idee in einen lebhaften Zustand überführt wird (vgl. Willms 1982: 87-88). Die Leidenschaften entfalten dabei, unter den richtigen Voraussetzungen, die für diesen Zustand unerlässlichen Wirkungskräfte, sie sind Hobbes die Grundlage des menschlichen Handelns, die lebendige Kraft aller politischen, wirtschaftlichen, künstlerischen, religiösen oder wissenschaftlichen Bestandteile einer Gesellschaft (vgl. Freund 1982: 118):

„Die Grundidee seines Werkes liegt in der These, daß die bürgerliche oder politische Gesellschaft nicht zum Ziel hat, die Leidenschaften zu beseitigen – handle es sich um Gewalt, Furcht, Ruhm oder Dummheit – sondern sie zu zähmen, mit Hilfe des rationellen Berechnens, um sie so für den Menschen nützlich werden zu lassen“ (ibid.).

---

<sup>20</sup> Exakter, wenn auch in der Literatur nicht üblich, wäre es also, Kierkegaards Unterscheidung von ungerichteter Angst und gerichteter Furcht (vgl. Kierkegaard 1958: 40) auf Hobbes anzuwenden. Im Naturzustand würde, Kierkegaards Begriffen folgend, ungerichtete und damit aus dem Ruder laufende *Angst* herrschen, die dann durch den Gesellschaftsvertrag in auf den Leviathan gerichtete und damit leichter kontrollierbare *Furcht* umgewandelt wird.

#### **2.1.4 Die versuchte Rehabilitation der Emotion**

Die in der europäischen Aufklärung vorherrschende Dominanz der Ratio und der wissenschaftlichen Methoden im zeitgenössischen Denken ruft Bewegungen ins Leben, die einen Rekurs auf die in den Hintergrund getretenen Bestandteile der menschlichen Wahrnehmung versucht.

Wie Kondylis zeigt, ist es daher gerade die der Ratio verschriebene Epoche der Aufklärung, in welcher von einer Vielzahl namhafter Denker und Schulen der Versuch einer „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ (Kondylis 1981: 48) unternommen wird. Sie verspricht

„eine Wendung zum Unmittelbaren bzw. Lebendigen: weder der Umweg der Autorität zur Erreichung der Wahrheit noch der Askese zur Gewinnung der Moral seien nötig; Wahrheit und Moral seien potenziell in uns, an uns. Das menschliche Individuum wird daher innerhalb dieser Verbindung von Rationalismus und Rehabilitation der Sinnlichkeit aufgewertet; der Individualismus tritt nunmehr als nicht wegzudenkender Teil des ganzen weltanschaulichen Komplexes hinzu“ (ibid.: 49).

Dadurch wird die Sinnlichkeit erst zum würdigen Gegenstand rationaler Untersuchung. Die Sinnlichkeit vereint sich mit dem Intellekt, nicht nur in Fragen der Moral, sondern gerade auch in den Naturwissenschaften, in Form des spannungsreichen und unvollkommenen Zusammenschlusses rationalistischer Mathematik und empirischer Beobachtung (vgl. ibid.: 49-50). Zwar wird dadurch der Dualismus von Verstand und Gefühl abgemildert, der Intellekt endgültig auf einen Bestandteil der Seele herabgesetzt (vgl. ibid.: 327), er reduziert aber eben auch die sinnlichen Empfindungen zu mechanistisch, physiologisch oder psychologisch erklär- und damit beherrschbaren Vorgängen. Die „Entzauberung der Welt“ (Weber 1992: 60) beraubt auch die Emotion ihrer mystischen Qualität.

##### **2.1.4.1 Die deutsche Romantik als Umkehrung der Aufklärung**

Insbesondere im deutschen Kulturkreis werden Rationalismus, Aufklärung und Intellektualismus polemisch gleichgesetzt und aus Gründen der nationalen Identitätsfindung in stolzer Abgrenzung zu diesen vermeintlich der Revolution nahestehenden Denkmustern verleumdet (vgl. Kondylis 1981: 34), Descartes' mechanistischer Blick auf die Welt vehement abgelehnt (vgl. Kluckhohn 1966: 36). Zu kalt und maschinell erscheint die Aufklärung, zu komplex wirkt jene Welt, in der dem Menschen zwar im erkenntnistheoretischen Mittelpunkt steht (vgl. Kondylis 1981: 50), aber seinen Platz in der Mitte des Universums eingebüßt hat. Das bedeutet nicht, dass die Uhr auf die Zeit vor der Aufklärung zurückgedreht werden soll, doch die von der neuen Sachlichkeit verdrängten

Gefühle sollen nicht länger unterdrückt bleiben, der Unergründlichkeit der Natur, und damit der Seele, der ihr zustehende Platz eingeräumt werden (vgl. Tripold 2012: 131-132). Die deutschen Romantiker weisen „die neue materialistische, individualistische und imperialistische Zivilisation im Namen lokaler religiöser und kultureller Wahrheit und spiritueller Tugend zurück“ (Mishra 2017: 78). Jene Unzufriedenheit mit der Übermacht der Vernunft – oder der unzureichenden Beachtung der Emotion – findet ihren Ursprung in der Aufklärung selbst, und ihrer „doppelten Verwendung des Vernunftbegriffs“ (Kondylis 1981: 335): Der erstarkende Empirismus verringert die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft, wandelt sie von einer ursprünglich vorhandenen Entität in eine Aktivität, die auf die Zusammenarbeit mit anderen kognitiven Vermögen angewiesen ist. Vernunft und Intellekt sind nicht länger im selben Teil der Seele zu finden, sondern trennen sich voneinander (vgl. *ibid.*: 326-327). Da der Intellekt in eine diskursive Rolle geschoben wird und damit keine metaphysisch existierenden Normen zu begründen vermag, muss diese Rolle der nun als sinnlich verwurzelt begriffenen Vernunft zukommen. Diese neue Vernunft wird von Voltaire in die Nähe eines moralisch-normativen Instinktes gerückt, was Rousseau (vgl. 1963: 331) zum *göttlichen Instinkt* ausbaut, der nicht auf Urteilen, sondern Gefühlen aufbaut und dem Intellekt gegenübersteht (vgl. Kondylis 1981: 335).

Rousseau ist kein Vorläufer von Sturm und Drang oder der deutschen Romantik, auch kein Gegner der Aufklärung, vielmehr Teil jener kaum zu greifenden geistigen Erneuerung. Doch seine Auseinandersetzung mit Vernunft und Emotion zeigt, aus welchem der Aufklärung eigenen Spannungsfeld Sturm und Drang und die Romantik ihre Berechtigung ziehen, er stört sich an der Gesellschaft und ihren künstlichen Regeln und Normen, die der einzelgängerischen Natur des Menschen so entgegenläuft (vgl. Rang 1965: 116-117). Johann Georg Hamann, Wegbereiter der Sturm-und-Drang-Bewegung (vgl. Kondylis 1981: 542) und ein geistiger Vater der deutschen Romantik (vgl. Berlin 1982b: 263) führt diesen Gedanken fort und wird von Berlin als Platzhalter dieser Denkschule rezipiert. Systeme gelten ihm als Gefängnisse des Geistes, die das Lebendige im Menschen einem repressiven Mechanismus unterwerfen (vgl. *ibid.*: 267). In der französischen Aufklärung macht er den Ursprung dieser Unterdrückung aus, wie Berlin zeigt:

„Der Mensch ist nicht zum Vernünfteln geboren, sondern um zu essen, zu trinken und zu zeugen, um zu lieben und zu hassen, zu leiden und zu opfern und Gott zu dienen. Aber davon weiß man in Paris nichts, wo das monströse cogito das erhabene sum verdunkelt hat“ (*ibid.*: 268).



Hamann und die in seinen Spuren wandelnden deutschen Romantiker richten sich gegen das wissenschaftliche und rationale Denken (vgl. *ibid.*: 264), ihr Ziel ist nicht weniger als die völlige Umkehrung der verhassten Werte der Aufklärung (vgl. *ibid.*: 268).

#### **2.1.4.2 Die Sentimental School – Der Mensch als soziales Wesen**

Das mit der neuen Wissenschaft vom Menschen einhergehende mechanistische Verständnis von Selbsterhaltung und Eigeninteresse als beherrschender Leidenschaft, wie es gerade bei Hobbes propagiert wird, stört auch die Apologeten der sich herausbildenden „sentimental school“ (Hirschmann 1980: 73) englischer und schottischer Moralphilosophen von Shaftesbury über Hutcheson bis Hume, wenngleich ihre Kritik weniger exaltierte Züge annimmt als bei ihren deutschen Zeitgenossen, und das aufklärerische Menschenbild zu korrigieren, nicht aber zu ersetzen sucht. Edle Gefühle wie Wohlwollen und Großzügigkeit, nicht der kalte Eigennutz sollen im Mittelpunkt des Gefühlslebens stehen (vgl. *ibid.*). Shaftesbury erscheint die Begrenzung des Menschen auf die Selbsterhaltung als unrealistisch und einengend. Die mechanistischen Erklärungen zeigt er als inkonsequent, Passionen und Launen, Stimmungsschwankungen und Eifer sind ihm mehr als Rädchen im Mechanismus, werden von Hobbes und seinesgleichen nicht ausreichend beachtet werden und damit ein vereinfachtes, irriges Bild abgeben. Gerade weil Passionen und Launen einen so großen Einfluss haben, so Shaftesbury (vgl. 1790: 93), ist der Mensch von Natur aus sozial und die Gesellschaft ein natürliches, kein künstliches Konstrukt, Hobbes Naturzustand mithin unsinnig (vgl. McCosh 1990: 33). Die Affekte sind für Shaftesbury schon allein deshalb gut, weil sie Teil der harmonisch-werthafter Natur sind, mithin zwar zu schlechten Ergebnissen führen, aber aus moralischer Sicht gar nicht schlecht sein können (vgl. Kondylis 1981: 396).

Besonders Humes bekanntes Diktum „die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen“ (Hume 1978b: 153), scheint die Kluft zwischen der Sentimental School und dem seit der Antike bestehenden Konzept des Vorrangs von Vernunft gegenüber Leidenschaft unüberbrückbar zu machen. Árdal (vgl. 1966: 106-108) zeigt aber, dass dieses Zitat durch die ungewöhnlichen, man könnte auch sagen, missverständlichen, sprachlichen Besonderheiten in Humes Werk irreführen kann. Hume interessiert, so Árdal, inwiefern Vernunft und Affekte als Wegweiser für angemessenes Verhalten fungieren können. Die Vernunft bemisst sich hierbei nicht danach, wie sinnvoll und gerechtfertigt ein Tun oder Unterlassen dem Handelnden in jenem Moment erscheint, sondern wie sinnvoll dies aus objektiver Sicht zur

Erreichung eines Ziels tatsächlich ist. Während der übliche Sprachgebrauch die Vernunft nach der zwangsläufig limitierten und damit fehleranfälligen Sicht des Handelnden bewertet, er also bei irrigen Annahmen über die Situation und davon ausgelöstem falschem Handeln trotzdem subjektiv vernünftig sein kann, wenn dieses unter korrekten Annahmen über die tatsächlich vorliegenden Gegebenheiten zum gewünschten Ergebnis geführt hätte, ist Handeln für Hume nur dann vernünftig, wenn es auf *objektiv korrekten* Annahmen beruht (vgl. *ibid.*):

„Vernunft ist die Erkenntnis von Wahrheit und Irrtum. Wahrheit und Irrtum aber besteht in der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung entweder mit den wirklichen Beziehungen der Vorstellungen oder mit dem wirklichen Dasein und den Tatsachen“ (Hume 2007: 16).

Vernunft, wie Hume sie versteht, ist somit nicht nur ein schlechter, sondern oftmals gar kein Wegweiser für angemessenes Verhalten (vgl. Árdal 1966: 106). Affekte selbst können folglich nur dann unvernünftig sein, wenn sie auf irrigen Annahmen beruhen oder wenn aufgrund einer angenommenen, aber nicht existenten Kausalbeziehung Mittel gewählt werden, die zur Erreichung des Ziels von Anfang an ungeeignet sind (vgl. Hume 1978b: 154). Deshalb gibt es für Hume gar keinen Konflikt zwischen Affekt und Vernunft, auch wenn der missverständliche Begriff des *Sklaven* einen Gehorsam zu implizieren scheint, den Hume überhaupt nicht annimmt, er damit stattdessen Richtung und zeitliche Abfolge eines unauflöslichen Ursache-Wirkung-Mechanismus ausdrücken möchte. Vernunft wird vom Affekt nicht unterdrückt, sie ist ihm *Sklave*, wie Newtons Apfel ein Sklave der Schwerkraft ist, so wie bei kausalen Zusammenhängen jede Wirkung Sklave der Ursache ist. Letztlich ist damit das Verhältnis von Affekt und Vernunft kein anderes als bei Aristoteles, Descartes oder Hobbes. Sobald die Vernunft zur Erkenntnis führt, dass der Affekt auf irrigen Annahmen beruht, „geben unsere Affekte ohne Widerstand unserer Vernunft nach“ (Hume 1978b: 154). Die Affekte werden von der Vernunft nicht beherrscht, wie es die Stoa möchte, oder durch Einübung kontrolliert, wie von Descartes vorgeschlagen, sondern erst nach vernunftgeleiteter Betrachtung des jeweils vorliegenden Sachverhalts hinterfragt und notfalls angepasst. Statt einer Kontrolle der Affekte, soll diese Bewertung der Situation durch Übung erlernt und perfektioniert werden.

Es ist die Bewertung von Situationen, nicht die Kontrolle der Emotionen, die durch Übung gelingt, sie ist eine erlernte Fähigkeit. Da sich Situationen je nach eigenen Gefühlen, Perspektive und Situation unterschiedlich darstellen, lernt der Verstand mit der Zeit, das

immer Vorhandene, also Objektive, vom Situationsabhängigen zu unterscheiden und so, im Einklang mit den Affekten, die richtigen Annahmen zu stellen (vgl. Árdal 1966: 118-119). Die Emotion wird der Vernunft nicht hierarchisch unterstellt, ist von dieser aber auch nicht getrennt, sondern wird durch vernünftige Einübung in wohlgeordnete Bahnen gelenkt und in diesem Prozess mit Ethik und Moral verbunden, sodass vor allem die der Gesellschaft zugutekommenden Regungen von Sanftmut, Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Mäßigung oder Rechtlichkeit nicht bloß erwünscht, sondern gar geboten sind (vgl. Hume 2007: 162). Aus den Grundaffekten Lust und Unlust speisen sich sämtliche Handlungen und Affekte, wobei die aus der Lust entstehenden Gefühle von Stolz und Liebe zu tugendhaftem Verhalten führen, während Unlust eher Hass und Niedergedrücktheit und damit Laster hervorzubringen neigt (vgl. *ibid.*: 158). Wie genau die Affekte entstehen und mit ihnen die für die Bewertung vernünftiger Annahmen notwendige Erkenntnis zustande kommt, ist für Hume zweitrangig (vgl. Hume 1978b: 4), er löst sich von den aufklärerischen Versuchen einer Herleitung des Kognitiven durch die menschliche Physis (vgl. McCosh 1990: 4-5).

Die Annahme eines wie auch immer gearteten natürlichen Instinkts, der in Form eines mechanischen Impulses als innere Instanz wirkt, muss genügen (vgl. Rohbeck 1978: 204-205). Der Dualismus von Körper und Geist nimmt jedoch niemals eine vollständige Trennung an, eine gewisse beiderseitige Interaktion bleibt bestehen, wenngleich diese nicht tiefergehend untersucht wird (vgl. Bricke 1980: 25). Durch die Unterteilung der Wahrnehmungen des menschlichen Geistes in die zwei Kategorien *Eindrücke* sowie *Vorstellungen und Ideen* (vgl. Hume 1978a: 8-9) vermeidet Hume die Notwendigkeit einer medizinischen Erläuterung.

Unter die Eindrücke fallen die als heftig bezeichneten Sinnesempfindungen wie auch Leidenschaften, während die von Hume als schwach definierten Vorstellungen, beziehungsweise Ideen, der bloße Wiederhall jener Eindrücke sind und Denken und Urteilen umfassen (vgl. *ibid.*: 9-10). Eindrücke trennt Hume (vgl. 1978b: 3-4) nach den primären Eindrücken der Sinneswahrnehmungen, sowie den sekundären Eindrücken der Selbstwahrnehmung. Primäre Eindrücke können ohne äußere Einwirkungen im Geiste entstehen. Das bedeutet nicht, dass sie keine Ursachen haben (vgl. Árdal 1966: 8), doch obwohl körperliche Lust oder Schmerzen die Quelle vieler Affekte sind, so entstehen sie unabhängig von diesen in Seele oder Körper.

Die Affekte unterteilt Hume, wenn auch, wie von ihm selbst angemerkt „weit entfernt von Genauigkeit“ (vgl. Hume 1978b: 4) in ruhige und heftige, sowie in solche, die direkt und indirekt sind. Direkte Affekte wie Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude oder Furcht entspringen dabei ohne weitere Einwirkung Lust oder Unlust, wohingegen die indirekten

Affekte zusätzlich durch andere Einflüsse aus den direkten Affekten abgeleitet werden (vgl. *ibid.*: 5).

#### **2.1.4.3 Überindividuelle Gefühlsansteckung**

Was Hume, und mit ihm die Sentimental School, letztlich von den mechanistischen Emotionstheorien unterscheidet, ist weniger der Verzicht auf eine physiologische Erklärung, die ohnehin Descartes und Spinoza in vielen Punkten in Erklärungsnot bringt, und auch nicht der Kampf gegen Aberglauben und institutionalisierte Religion (vgl. Gay 1967: 403). Die große Neuerung liegt vielmehr in der Erkenntnis, dass dem Menschen als *zoon politikon* die Emotionen nicht nur durch die Interaktion mit anderen Menschen, und der Gesellschaft im Ganzen, entspringen, sondern dass auch die Emotionen selbst relationale, situationsabhängige und fluide Gebilde sind, die durch die Stimmungslagen Dritter verändert werden können. Hume bezeichnet dies als Sympathie, wobei diese entgegen des üblichen Sprachgebrauchs nicht eine wohlwollende Empfindung gegenüber Personen oder Dingen bezeichnet, sondern die Übertragung einer Emotion, eines Gefühls oder einer Meinung von einem Individuum auf das andere (vgl. Mercer 1972: 21). Es handelt sich um ein Phänomen menschlicher Interaktion, das viel später von Scheler als „Gefühlsansteckung“ (Scheler 1973: 25) aufgegriffen wird (vgl. Árdal 1966: 56). Diese Ansteckung findet unwillkürlich und nicht kognitiv statt, sie bedarf nicht des Wissens um die Gründe der fremden Gefühlslage (vgl. Scheler 1973: 26), wie bereits Hume feststellt:

„Die Menschen verhalten sich in ihrem Innern zueinander wie Spiegel. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie ihre Gefühlsregungen wechselseitig spiegeln; sondern es werden auch die Strahlungen der Affekte, Gefühle, Meinungen wiederholt hin- und zurückgeworfen, bis sie ganz allmählich verlöschen“ (Hume 1978b: 98-99).

Hume versteht die Emotion nicht nur als eine Reaktion auf innere oder äußere Begebenheiten und Handlungen Dritter, die, einmal entstanden, starr bleiben. Sie verändern sich, passen sich an und werden durch die Emotionen der Mitmenschen abgemildert, verstärkt oder sogar umgewandelt. Passionen können sich miteinander vermischen und so verstärken, sind sie einander jedoch entgegengesetzt, dann neutralisieren sie einander (vgl. Hirschman 1980: 29).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Hierbei scheint Hume, so Árdal (vgl. 1966: 24), etwas zu bedacht darauf, um jeden Preis die physikalischen Lehren Newtons auf seine Theorie zu übertragen. Wenn Liebe und Haß aufeinandertreffen, so wird dies wohl in der Realität nicht zu seelischer Ruhe sondern, im Gegenteil, zu innerem Aufruhr führen.

Adam Smith (vgl. 2010: 14) verwendet einen ganz ähnlichen *Sympathiebegriff*, wenn er die Übertragung von Heiterkeit oder Ärger von einem Menschen auf den anderen beschreibt. Anders als bei der stark mechanistischen Sympathie im Sinne Humes, bei dem man selbst nur den vom Mitmenschen losgelösten Gefühlszustand übernimmt, sich aber nicht im Sinne einer Perspektivenübernahme in ihn hineinversetzt, ist gerade dies bei Smith der Fall (vgl. Árdal 1966: 24):

„Vermöge der Einbildungskraft versetzen wir uns in seine Lage, mit ihrer Hilfe stellen wir uns vor, daß wir selbst die gleichen Martern erlitten wie er, in unserer Phantasie treten wir gleichsam in seinen Körper ein und werden gewissermaßen eine Person mit ihm“ (Smith 2010: 6). Dazu genügt es nicht, einfach, nur den Gefühlszustand zu übernehmen, auch die Ursache der Affekte muss für echte Sympathie bekannt sein (vgl. *ibid.*: 10).

Smith unterscheidet Sympathie, ähnlich wie Hume, ausdrücklich von bloßem Mitleid, sie dient dazu, „unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten zu bezeichnen“ (*ibid.*: 8). Emotion erscheint nun nicht mehr nur als rein innerlicher und damit unteilbarer Vorgang, sie vermag von Mensch zu Mensch überzuspringen und ganze Gruppen zu infizieren, wie Schellers Begriff der *Ansteckung* so sinnbildlich verdeutlicht. Nun endlich wird erklärbar, wie Gefühlszustände Völker ergreifen können, wie sich Hysterie oder Gruppenerlebnisse übertragen und Massenbewegungen wachsen können:

„Bei allen Massenerregungen, auch schon der Bildung der sog. ‚öffentlichen Meinung‘, ist es besonders diese Gegenseitigkeit der sich kumulierenden Ansteckung, die zum Anschwellen der emotionalen Gesamtbewegung führt und zu dem eigentümlichen Tatbestand, daß die handelnde ‚Masse‘ über die Intention aller Einzelnen so leicht hinausgerissen wird und Dinge tut, die keiner ‚will‘ und ‚verantwortet‘“ (Scheler 1973: 26).

Gruppendynamiken und die Manipulation der Massen gehören von Beginn an zur Politik, doch Humes, trotz ihrer ethisch-moralischen Komponente dezidiert nüchterne, Betrachtung überführt diese Handlungen und Vorgänge von der Praxis in die Wissenschaft. Wie es der Massenpsychologe Le Bon mehr als ein Jahrhundert später ausdrückt:

„Die Masse ist der Spielball aller äußeren Reize, deren unaufhörlichen Wechsel sie widerspiegelt. Sie ist also die Sklavin der empfangenen Anregungen. Der alleinstehende einzelne kann ja denselben Reizen unterliegen wie die Masse, da ihm aber sein Gehirn die unangenehmen Folgen des Nachgebens zeigt, so gehorcht er ihnen nicht“ (Le Bon 1964: 19-20).

Den zweiten Teil von Le Bons Feststellung, die Fähigkeit von Massenerregungen, die Hemmungen des einzelnen außer Kraft zu setzen, mag Hume noch nicht vorgegriffen haben, die Grundvoraussetzung dafür, nämlich die Veränderlichkeit der Emotion besonders im Zusammenspiel mit anderen Menschen, aber eben schon. So gelesen offenbart Humes tiefgehendes Verständnis der Emotion ihn als einen frühen Entdecker der politisch enorm bedeutsamen Massenpsychologie.

## **2.2 Die Nutzbarmachung der Emotion**

Die Akzeptanz der affektiven Bestandteile des menschlichen Wesens führt unweigerlich zu Überlegungen, ob es nicht Alternativen zum fruchtlosen Versuch ihrer Unterdrückung gibt, ob diese nicht vielmehr möglichst sinnvoll, also Gesellschaft und Politik zugutekommend, nutzbar gemacht werden können (vgl. Hirschman 1980: 24).

### **2.2.1 Eigennutz – Vom privaten Laster zum Gemeinwohl**

Kern der Nutzbarmachung der Emotion ist der vormals verpönte Eigennutz, der für Holmes (vgl. 1995: 42) eines der bemerkenswertesten Konzepte der europäischen Ideengeschichte darstellt, und im Kapitalismus seine die Geschicke der Menschheit prägende Kraft voll entfalten kann. Mandeville und Vico gehören zu den Ersten, die es wagen den Gedanken zu äußern, dass es gerade das als Laster gesehene Streben nach Reichtum ist, welches den Menschen antreibt und damit die Gesellschaft voranbringt. Der dem Laster innewohnende starke Handlungsdrang soll gezielt genutzt werden, um durch die egoistische Verfolgung eigener Vorteile dem Wohl aller Bürger zu dienen (vgl. Hirschman 1980: 25-26). Private Laster, angefeuert durch affektive Wünsche nach über das zum bloßen Überleben notwendige Maß hinausgehende Zuwächse von Achtung, Luxus und Wohlstand, generieren so Gemeinwohl. Der Mensch ist nicht benevolent, sondern eigennützig – er muss es, und das ist die besondere Wirkmacht des Kapitalismus, aber auch überhaupt nicht sein. Denn obgleich Eigennutz nicht gutartig erscheint, kann er, unter den richtigen Voraussetzungen, der Gemeinschaft zugutekommen.

Wer den Menschen betrachtet und verstehen will, warum er dann trotz seiner egoistischen Natur ein so stark ausgeprägtes soziales Streben hat, so schreibt Mandeville im Vorwort seiner Bienenfabel, der

„sieht nämlich, daß dies nicht in seinem Geselligkeitstriebe, in Sanftmut, Mitleid, Wohlwollen und anderen äußerlich so schön erscheinenden Tugenden besteht, sondern da es gerade seine schlechtesten und am meisten verabscheuten Eigenschaften sind, was ihn vor allem zur Bildung großer und, wie man sagt, glücklicher und blühender Gemeinschaften befähigt“ (Mandeville 1957: 19).

Denn, so Mandeville weiter, „alle in Freiheit lebenden Tiere streben ausschließlich nach Befriedigung ihrer Begierden“ (ibid.: 43), der Mensch bildet hier keine Ausnahme.

Den Menschen beizubringen, dass es besser ist, das allgemeine Wohl und nicht nur ihr Privatinteresse im Auge zu behalten, ist seit jeher das Hauptbestreben der Gesetzgeber und

Weisen gewesen. Sie dazu zu überreden, mithin also Sitte und Ordnung herzustellen, konnte jedoch nur gelingen, indem die Kontrolle der eigenen Gelüste und Neigungen mit einer Belohnung einher ging (vgl. *ibid.*: 43-44). Diese Belohnung ist der materielle Gewinn, der durch die Unterwerfung unter das grundlegende Prinzip der Wirtschaft erworben wird: Arbeit gegen Geld. Gerade das Laster trägt hier zum Guten bei: Der Kaufmann, der mit Alkohol handelt, profitiert von der Trunksucht, der Tuchhändler vom Verlangen nach Luxus. Die Begierden seiner Kunden erlauben es ihm, seine Kinder ordentlich aufzuziehen und Steuern zu errichten, ohne Liederlichkeit und Trunksucht, ohne Luxus und Eitelkeit müssten der Händler und seine Familie innerhalb eines halben Jahres verhungern (vgl. *ibid.*: 79-80). Mit ähnlicher Logik setzt Mandeville sich für die Legalisierung der Prostitution ein. Diese werde es immer geben, so die Argumentation, also gelte es, sie in geordnete Bahnen zu lenken und so ihre negativen Folgen für die Gesellschaft zu minimieren (vgl. *Monro 1975: 77*).

Dass aus eigennützigen Motiven durchaus auch positives Handeln entspringen kann, ist kein Gedanke, der erst mit Mandeville Eingang in die politische Philosophie findet. Bereits Sokrates und Platon akzeptieren einen gesunden Eigennutz als notwendigen Teil der Tugend (vgl. *Dodds 1970: 108*) und auch Machiavelli erkennt in seinen *Discorsi* das ebenso unwillkürliche wie fruchtbare Zusammenspiel von Partikularinteressen und Gemeinwohl als einen der größten Vorzüge der funktionierenden, freiheitlichen Republik, so „daß die Bürger um die Wette darauf bedacht sind, ihr Privatvermögen wie das Staatsvermögen zu mehren, und beides in erstaunlichem Maß wächst“ (*Machiavelli 2007a: 180*). In ähnlicher Form, wenn auch mit einer erkennbaren moralischen Negativbewertung des Eigennutzes, beschreiben Nicole und Pascal gesellschaften, die, obgleich von sündhaftem Eigennutz getrieben, wohlgeordnet und produktiv sind (vgl. *Holmes 1995b: 61*).

Vico erblickt gar im ganzen Staat eine Umwandlung eigentlich schädlicher Laster in nützliche Ergebnisse:

„Die Gesetzgebung betrachtet den Menschen, wie er ist, um von ihm guten Gebrauch in der menschlichen Gesellschaft zu machen; so macht sie aus der Grausamkeit, der Habsucht und dem Ehrgeiz – den drei Lastern, die das ganze Menschengeschlecht verwirren – das Militär, den Handel und den Hof und damit die Stärke, den Reichtum und die Weisheit der Staaten; und aus diesen drei großen Lastern, die sonst sicher das Menschengeschlecht auf Erden vernichten würden, macht sie einen glücklichen politischen Zustand“ (*Vico 1990a: 91*).



Vico richtet sich damit explizit sowohl gegen die stoische Ersetzung wilder durch gute Leidenschaften, wie auch gegen ihre epikureische Überhöhung. Vielmehr orientiert er sich an den Platonikern und ihrem Grundgedanken, „daß man die menschlichen Leidenschaften mäßigen und aus ihnen menschliche Tugenden machen müsse“ (ibid.).

Hobbes überspringt diese Transformation der Leidenschaften, aus dem Eigennutz ergibt sich von selbst das erwünschte Verhalten, ist er schließlich schon Antrieb genug zur Verfolgung der natürlichen „Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht“ (Hobbes 2011: 125-126). Die Etablierung eines Staatswesens dient für Hobbes lediglich der Wahrung des wichtigsten und stärksten Interesses, der eigenen Sicherheit. Eigennutz gilt aus diesem Grund, seiner negativen Konnotation zum Trotz, sogar Moralisten wie Spinoza als lobenswert, wenn es sich auf das hohe Gut der Selbsterhaltung bezieht:

„Das Selbsterhaltungsstreben ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn vor diesem Princip kann kein anderes gedacht werden und ohne dasselbe kann keine Tugend gedacht werden“ (Spinoza 1967: 417).

Eine solch positive Wirkung sieht Montesquieu (vgl. 1965: 124) zwar nur in der Monarchie, nicht aber in der Republik am Werke, doch auch ihm gilt der eigennützige Ehrgeiz als etwas, dass „alle Teile des Staatskörpers in Bewegung“ (ibid. 125) bringt, wodurch „jeder das allgemeine Wohl betreibt, indem er seine privaten Interessen zu betreiben glaubt“ (ibid.).

Das Ergebnis affektiven Strebens ist stets dasselbe: Ein funktionierendes Staatswesen, ein gesunder Wirtschaftskreislauf – geboren aus reinem Eigennutz.

Montesquieu mutet nicht nur wegen seiner Treue zur Monarchie weniger radikal als Mandeville und Vico an, es ist vor allem der Verzicht auf das schwierige, weil negativ besetzte, Wort des Lasters, an dessen Stelle das unverfänglichere Interesse tritt, das ihn für seine Zeitgenossen leichter verdaulich macht (vgl. Hirschman 1989: 135-136). Diesem Beispiel folgt Adam Smith, wenn er eben jene unsichtbare Hand am Werke sieht, die aus reinem Eigennutz Gemeinnutz zu schaffen vermag. Der Einzelne möchte nicht das Gemeinwohl fördern, er möchte sein Kapital möglichst gewinnbringend investieren und hat

„dabei den eigenen Vorteil im Auge und nicht etwa den der Volkswirtschaft. Aber gerade das Streben nach seinem eigenen Vorteil ist es, das ihn ganz von Selbst oder vielmehr notwendigerweise dazu führt, sein Kapital dort

einzusetzen, wo es auch dem ganzen Land den größten Nutzen bringt“ (Smith 2001: 369).

Hierbei wird der lediglich seinen eigenen ökonomischen Interessen dienende Bürger

„von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat. Auch für das Land selbst ist es keineswegs immer das schlechteste, daß der einzelne ein solches Ziel nicht bewußt anstrebt, ja, gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“ (ibid.: 271).

Ganz ohne die von der breiten Maße kaum zu erwartende peripatetische, cartesianische oder gar stoische Einübung des richtigen Verhaltens zur erhofften Beherrschung des Affekts, ist, quasi automatisch, „eine Umkehr der Relation von Privatinteressen und Gemeinwohl vollzogen: Man muß das Gemeinwohl gar nicht mehr intentional anstreben, sondern es setzt sich in der Marktordnung aufgrund bestimmter institutionalisierter Regeln durch“ (Münkler/Bluhm 2001: 22), und verströmt so seine unwillkürliche Wirkung. Die überaus effektive Überführung des Eigennutzes in Gemeinwohl geschieht dabei, entsprechende Rahmenbedingungen vorausgesetzt, nahezu selbstständig. Es ist nicht nötig, dass ein Jeder sich selbst durch die richtige Einübung von für den Durchschnittsbürger weder verständlichen noch relevanten eudaimonistischen Prinzipien konditioniert. Die Zähmung der Leidenschaften vollzieht sich auf natürlichem Wege und ohne bewusstes Zutun der Betroffenen.

Eine erwünschte, da zu einem vernünftigen Ergebnis führende Leidenschaft zu nutzen, um andere, unerwünschte Leidenschaften zu bändigen, ist dabei ein sattsam bekannter Gedanke, der sich in der politischen Ideengeschichte hinlänglich finden lässt. Schon Bacon sieht den Einsatz von Affekt gegen Affekt als probates Mittel hierfür (vgl. Hirschman 1980: 31) und Descartes will sich auf ähnliche Weise das Spiel der Affekte zunutze machen, indem sie gegeneinander eingesetzt werden (vgl. Cassirer 1995: 242). Auch Spinoza überträgt Newtons Lehre gegensätzlicher Kräfte auf die Psyche:

„Ein Affect kann nur durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker als der einzuschänkende Affect ist, eingeschränkt und aufgehoben werden“ (Spinoza 1967: 397).

Smith möchte dabei keinesfalls jeder Leidenschaft, die in irgendeiner Form mit der Vermögensmehrung verbunden ist, die Absolution erteilen, wie Hirschman (vgl. 1984: 55) anmerkt, zu sehr verachtet er die blanke Lust am Luxus, denn „wie viele Leute richten sich

dadurch zugrunde, daß sie für Tand, der den unbedeutendsten Nutzwert besitzt, Geld ausgeben!“ (Smith 2010: 289). Der Mensch kann jedoch nicht aus seiner Haut, muss er als soziales Wesen nach jenem Tand streben, nach offenkundigem Reichtum als Zeichen seines Erfolges gegenüber seinen Mitmenschen (vgl. *ibid.*: 292-293). All der Luxus diene nur der Wahrung von Status und mache daher selten glücklich, er sei eine Täuschung, gar ein Betrug. Und doch ist es gut,

„daß die Natur uns in dieser Weise betrügt. Denn diese Täuschung ist es, was den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält. Sie ist es, was sie zuerst antreibt, den Boden zu bearbeiten, Häuser zu bauen, Städte und staatliche Gemeinwesen zu gründen, alle die Wissenschaften und Künste zu erfinden und auszubilden, die das menschliche Leben veredeln und verschönern“ (Smith 2010: 295).

Erst die Prunksucht erzeugt den Bedarf nach Gütern und schafft Arbeitsplätze, die unsichtbare Hand tut ihre Wirkung (vgl. *ibid.*).

Es ist, so wird deutlich, nicht die Leidenschaft selbst, die Smith vehement verteidigt, sondern die aus ihr erwachsenden Sekundäreffekte. Die auf unnötigen Konsum bezogenen, negativ bewerteten Leidenschaften werden mit den durch sie erzeugten Nutzen aufgerechnet, insgesamt bleibt eine positive Gesamtbilanz zugunsten des Eigennutzes.

Diese Kosten-Nutzen-Rechnung wird im Utilitarismus mit einer moralischen Komponente versehen, wodurch diejenige Handlung moralisch richtig wird, deren Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal ist. Das bedeutet, dass die Richtigkeit einer Handlung sich aus dem Nutzen ihrer Folgen bemisst, wobei der Nutzen zwar umso größer ist, je stärker die Lust gegenüber der Unlust überwiegt, der Gratifikationswert aber eben nicht nur aus Sicht des Handelnden, sondern aller Betroffenen bewertet werden muss (vgl. Höffe 1992: 11). Ob dies alle Teile der Gesellschaft einschließt, oder nur die Bourgeoisie, ist fraglich, etwas polemisch könnte die utilitaristische Maxime wohl lauten: „Jeder Bourgeois möge sich auf eigene Faust bereichern, dann bereichert sich auch die Bourgeoisie als Ganzes“ (Mácha 1964: 126).

Mit Smith wird der Gedanke des Gemeinwohls nicht abgeschafft aber entkernt und reformuliert. Die Dichotomie von Gemeinwohl und Eigennutz wird durch Selbstreferenz ersetzt, Irrationalität zum Reflexionswert des gemeinwohlförderlichen Eigeninteresses (vgl. Fischer 2006: 57). Die Konzentrierung auf Individualinteressen zugunsten des öffentlichen Wohls stellt für Luhmann (vgl. 1992: 121-123) eine Abkehr von der seit dem Mittelalter

gültigen und noch in der Frühmoderne relevanten Formel der Trennung beider Dimensionen dar und ist eng an die Entwicklung des dem Liberalismus typischen Individualgedankens gekoppelt. Letztlich kommt dem aus Eigennutz geborenen kapitalistischen System für Hirschman nicht weniger zu als die unvollkommene, aber vergleichsweise stabile Bewahrung der Gesellschaft, er ist die Antwort „der ebenso verzweifelten Suche nach einer Möglichkeit, den Zusammenbruch der Gesellschaft zu verhindern“ (Hirschman 1980: 138), das aus Eigennutz abgeleiteten Interesse wird zum „Bezähmer der Leidenschaften“ (ibid.: 39), obgleich es selbst ohne das leidenschaftliche Streben nach mehr Geld, mehr Macht und mehr Status gar nicht denkbar wäre.

### **2.2.2 Die unvollständige Bändigung der Emotion**

Ökonomische Interessen mögen ausgesprochen wirkungsmächtig sein und können oftmals andere stark emotionale Bedürfnisse in den Hintergrund rücken, „die Menschen vergessen schneller den Tod ihres Vaters als den Verlust ihres Erbes“ (Machiavelli 2007b: 131), wie Machiavelli meint. Dennoch lassen sich Leidenschaften nicht zuverlässig bändigen, auch nicht, indem andere Leidenschaften zur Neutralisierung oder Kanalisierung ins Felde gefahren werden. Emotionen können den eigenen Interessen, sogar solch starken wie dem Selbsterhaltungstrieb, zuwiderlaufen (vgl. Holmes 1995b: 56). Wie Holmes zeigt, lassen sich ganze Listen jener Gefühlsausbrüche, die Denker seit der Antike als selbstzerstörerisch identifiziert haben, anlegen. So führen die Stoiker, Bacon, Hume und auch Smith eine lange Reihe an Emotionen und affektiven Zuständen auf, welche ihren Träger seine Interessen vergessen machen und die Selbsterhaltung außer Kraft setzen können, etwa Rachsucht, Gier, Liebe, Neid, Ehre, Scham, Furcht, Heuchelei oder sogar Langeweile, sowie, offensichtlich: *Wut* (vgl. ibid.: 55-57). Auch Hobbes sieht es als erwiesen an, dass die meisten Menschen lieber sterben würden, als eine ungesühnte Beleidigung ertragen zu müssen (vgl. Hobbes 1841: 38). Gerade religiöse Heilsversprechen sind geeignet, die Selbsterhaltung gleich bei einer Vielzahl an Menschen zugleich auszuhebeln (vgl. Holmes 1995b: 92). Besonders, wenn eine starke Führerfigur die Sehnsüchte der Massen auf eine Person bündelt, befeuert dies eine Kampfbereitschaft und Selbstaufopferung, die sämtlichen Trieben der Selbsterhaltung komplett widerspricht und lediglich eingebildeten persönlichen Vorteilen basiert (vgl. ibid.: 51), ein Phänomen, das Hume als *imaginäre Interessen aus Prinzip* (vgl. Hume 1988: 59-60) beschreibt, und dessen leichte Entflammbarkeit aus den geringsten Gründen auch die amerikanischen *Federalists* umtreibt (vgl. Madison 1993: 95)

Die Wahl der eigenen Partei, und damit die des Gegners, den zu bekämpfen man unter Umständen sein Leben einsetzt, entscheidet sich spontan oder rein zufällig, etwa durch Nationalität, Gewohnheit, Furcht oder räumliche Nähe. Nicht selten wird eine Fraktion auch durch Ermangelung anderer Beschäftigungen gewählt und dieser dann trotzdem bedingungslose Treue geschworen. Die Wahrscheinlichkeit erwartbarer Vorteile bei einem Sieg der eigenen Seite wäre rational, spielt aber aufgrund der Unvorhersehbarkeit zukünftiger Ereignisse gerade bei ausgeglichenen Kräfteverhältnissen eine untergeordnete Rolle (vgl. Holmes 1995b: 53). Gelegentlich dient ein Handeln nicht den eigenen Interessen, sondern wird gemeinschaftlich durchgeführt, erzeugt aber trotzdem kein Gemeinwohl, sondern lediglich kollektiv durchgeführte *selbstlose Grausamkeit* – man denke etwa an religiösen Fanatismus (vgl. *ibid.*: 48) oder staatlich verordneten Rassismus in seinen unzähligen Ausprägungen. Wut oder Rachegelüste lassen ein Individuum alle Vorsicht fahren und haben schon so manchen in den Ruin, das Gefängnis oder den Tod geführt. Auch ganze Nationen können in kollektivem Wahn ihr Interesse an Selbsterhaltung vergessen, wovon gerade in Deutschland das sinnlose Verheizen ganzer Jahrgänge in den Schlachten zweier schon verlorener Weltkriege eindrucksvoll Zeugnis ablegt.

### **2.2.3 Der Republikanismus – Emotion als Kitt von Individuum, Gesellschaft und Staat**

Für die politische Nutzbarmachung von Emotion ist paradoxerweise der vom Liberalismus so geförderte Individualismus zugleich förderlich wie hemmend. Das „Topos rationalen Eigeninteresses in der neuzeitlichen Sozialphilosophie zulasten des republikanischen Postulates politischer Tugend“ (Fischer 2006: 49) bedeutet einen Zuwachs an Individualismus, doch verschiebt dieser die Emotion zwangsläufig vom öffentlichen in den privaten Raum. Die liberale Denktradition unterscheidet zwischen der öffentlichen, politisch-rationalen und der emotional-privaten Sphäre (vgl. Heidenreich 2015: 51), Fragen des guten Lebens werden privatisiert und nicht von Staat oder Gesellschaft vereinnahmt (vgl. *ibid.*: 53). Die meisten Strömungen des Liberalismus stehen der Emotionalität und Irrationalität der Massen ausgesprochen skeptisch gegenüber und versuchen, Gefühle aus dem öffentlichen Raum weitestgehend zu verdrängen (vgl. Schaal/Fleiner 2015: 74-75). Der öffentliche Raum wird dadurch jedoch auch nach liberaler Lesart nicht zu einem von jeglicher Gefühlsregung befreiten Konstrukt rational und zweckmäßig agierender Akteure, schließlich bleibt das durch Leidenschaften getriebene Interesse, auch abseits des ökonomischen Bereiches, bestehen.

### 2.2.3.1 Republikanismus und liberale Demokratie

Die Frage, ob der unvermeidlich großen Bandbreite an die Sphäre des Privaten überspringen wollenden Emotionen der Bürger wirklich Rechnung getragen werden kann, wird in der liberalen Tradition keineswegs ignoriert. So bleiben das Individuum und seine Emotionen zwar im Privaten frei und autonom, alle Emotionen, die sich nicht unter das Interesse subsumieren oder in dieses kanalisieren lassen, sind in der öffentlichen Sphäre aber eher unerwünscht.

Wohl auch deswegen weisen die meisten liberalen Demokratien auch republikanische Elemente auf, die *Federalists* der amerikanischen Kolonien berufen sich entsprechend gleichermaßen auf Locke wie republikanische Positionen wenn sie ihre Vision eines neuen Menschen beschreiben, der sowohl ein von Eigeninteresse und Leidenschaften gelenktes Individuum mit dem natürlichen Recht nach Freiheit und dem innewohnenden Streben nach Glück als auch ein tugendhafter Bürger und Teil einer Gemeinschaft sein soll (vgl. Honohan 2002: 102-103). Angesichts der kaum zu überblickenden Fülle sich überschneidender und ergänzender Konzepte und Modelle, lassen sich diese beiden Schulen politischer Philosophie nicht immer klar voneinander abgrenzen, ohnehin stehen in historischer Sicht

„Republikanismus und Liberalismus in einem Verhältnis von Abstammung und Erneuerung. Die liberale Theorie leitet sich insofern aus dem Republikanismus her, als sie einige seiner grundlegenden Prinzipien übernimmt, allen voran das, gegen den absolutistischen Staat die Beschränkung des staatlichen Herrschaftsanspruchs zu fordern“ (Viroli 2002: 72).

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Liberalismus und Republikanismus liegt im Verständnis negativer Freiheit und der als zumutbar empfundenen Ausprägung von Gemeinwohl begründet (vgl. *ibid.*: 80-81). Berlin beschreibt diese negative Freiheit, die Möglichkeit, sich in die Privatheit zurück ziehen zu können, frei vom Zwang der Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten, wie folgt:

„Das Kriterium für die Unterdrückung ist die Rolle, die meiner Ansicht nach andere Menschen direkt oder indirekt, absichtlich oder unabsichtlich bei der Vereitelung meiner Wünsche spielen. Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, daß ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit“ (Berlin 2006: 203).

Diese Ungestörtheit ist ein wesentliches Merkmal dessen, was als Freiheit im liberalen Sinne verstanden wird und findet sich, so Berlin (vgl. *ibid.*: 248) weiter, bei Constant, Mill oder Tocqueville als das Prinzip der Einhaltung von Grenzen innerhalb derer Menschen

unantastbar sind, Grenzen die nicht künstlich gezogen werden, sondern die sich natürlicherweise aus eingeübten gesellschaftlichen und philosophischen Regeln ergeben.

Die Ungestörtheit umfasst, bis auf die elementarsten und unverzichtbarsten Elemente des demokratischen Zusammenlebens, auch überindividuelle gesellschaftliche Verpflichtungen. Der Republikanismus steht diesen weniger skeptisch gegenüber, denn „anders als der Liberale, der Dienst an der Gemeinschaft als Einschränkung der Freiheit betrachtet, sehen die Republikaner eine solche Verpflichtung als natürlichen Begleiter der Freiheit“ (Viroli 2002: 81). Der Republikanismus erblickt nicht in der Abwesenheit von Eingriffen durch staatliche Institutionen oder andere Individuen wahre politische Freiheit, sondern in der Abwesenheit von Abhängigkeit (vgl. *ibid.*: 46) in Form unerwünschter Dominanz Dritter (vgl. Pettit 1997: 27).

Die bloße Abwesenheit von Zwang bedeutet nicht, dass nicht trotzdem eine schwerwiegende, affektive Beeinträchtigung der Freiheit vorliegen kann. Es reicht, wie Viroli (vgl. 2002: 47) zeigt, schon die nicht ganz abwegige Möglichkeit, dass das ein Zwang ausgeübt werden könnte, etwa durch eine Autoritätsperson von welcher man faktisch abhängig ist, denn die Abhängigkeit setzt schon vor dem tatsächlichen Eingriff an. So genügt bereits, dass jemand die Möglichkeit zu einem willkürlichen Eingriff besitzt (vgl. Pettit 1997: 23): „Während der Eingriff eine Tat oder ein Hindernis für eine Tat ist, bedeutet Abhängigkeit eine Konditionierung des Willens, deren Kennzeichen die Furcht ist“ (Viroli 2002: 48).

Viroli (vgl. *ibid.*: 47) führt unter anderem das Beispiel eines Tyrannen oder Richters in einem defekten Staatswesen an, deren Willkür man ausgesetzt sein könnte, aber sei es der Vorgesetzte bei einer möglichen Beförderung, oder eine über den Aufenthaltsstatus eines Flüchtlings entscheidende Amtsperson, auch in einem freiheitlich-demokratischen Staatswesen ergeben sich tagtäglich von Abhängigkeit und potentieller Willkür gezeichnete Situationen. Dementsprechend genügt die negative Freiheit, wie sie von Constant und Berlin beschrieben wird und die auf den tatsächlichen Eingriff in die Handlungsfreiheit basiert, aus republikanischer Sicht nicht, da sie das schädliche Element der Willkür nicht ausreichend berücksichtigt.

Es muss auch die dauernde Möglichkeit eines Eingreifens durch das reine Vorhandensein von willkürlichen Machtbefugnissen vermieden werden (vgl. *ibid.*: 52). Wie weit der Begriff der Abhängigkeit ausgedehnt werden kann, ist eine andere Frage. Gewisse Abhängigkeiten ergeben sich zwangsläufig auch in einer wohlgeordneten und stark von Gesetzen und Normen durchzogenen liberalen Demokratie, da es letztlich Menschen sind, welche die Regeln

interpretieren und ausführen müssen. Die Menschen mögen gleiche Rechte haben, ein bestimmtes Maß an faktischer Ungleichheit durch Reichtum, Status, Charaktereigenschaften und Geschick im sozialen Umgang lässt sich aber realistischerweise kaum vermeiden. Herrscht Willkür vor, etwa durch Benachteiligung aufgrund des Geschlechts, der Abstammung oder Religion, so greifen die in liberalen Demokratien vorhandenen gesetzlichen Schutzmechanismen und eröffnen beispielsweise den Klageweg. Besteht jedoch kein Anspruch auf einen Vorteil, wird die Entscheidungsgewalt aus gutem Grund in die Hände einer dafür qualifizierten Person gelegt, so lassen sich Ungerechtigkeiten nicht immer vermeiden, doch allgemeine Lebensrisiken und dadurch entstehende Benachteiligungen können nicht immer als Einschränkung der Freiheit verstanden werden, auch hier kommt es auf die jeweilige Situation und die Schwere der Beeinträchtigung an, wenngleich der Republikanismus hierfür eine höhere Sensitivität aufweist ist als viele Spielarten des Liberalismus.

#### **2.2.3.2 Patriotismus – Integration des Bürgers durch Vaterlandsliebe**

Die Einbeziehung der Emotionen in den republikanischen Freiheitsbegriff zeigt die Bereitschaft des Republikanismus, die Emotion des Bürgers auch außerhalb ökonomischer Vorgänge als Teil des öffentlichen Lebens zu akzeptieren, ohne die Bedeutung der Umwandlung von Emotion in Interessen zu negieren. Die Kompatibilität von Republikanismus und dem ökonomischen Eigeninteresse, die schon Hegel beschreibt (vgl. Fischer 2006: 74), erscheint auf den ersten Blick fragwürdig, beruht Erstere doch auf Bürgertugend und der aktiven Verfolgung des Allgemeinwohls, während Letztere auf das Streben nach Reichtum und sozialer Anerkennung setzt, wodurch das Gemeinwohl quasi als positiver Sekundäreffekt geschaffen wird (vgl. Honohan 2002: 78-81). Doch Handel wirkt sich mäßigend auf die Sitten aus, wie Montesquieu feststellt, „überall, wo milde Sitten herrschen, gibt es Handel, und überall, wo es Handel gibt, herrschen milde Sitten. [...] man kann sagen, da die Gesetze des Handels die Sitten läutern. Und mit gleichem Recht, daß besagte Gesetze die Sitten ruinieren“ (Montesquieu 1965: 319), denn:

„Der Handelsgeist ruft in den Menschen ein gewisses Gefühl für peinlichste Gerechtigkeit wach. Es steht einerseits im Gegensatz zum Räuberwesen, andererseits zu jenen moralischen Tugenden, auf Grund deren man nicht ständig seine Interessen hartherzig verfißt, sondern sie mit Rücksicht auf die der andern hintanzustellen vermag“ (ibid.: 320).



Freier Handel erzeugt eine gegenseitige Abhängigkeit in Form *kooperativer Interdependenz*, die, anders als eine einseitige und von Willkür geprägte Abhängigkeit, durchaus mit republikanischen Ideen vereinbar ist. Dem Verlust von Solidarität mit den Mitmenschen durch den Schwund an Tugend wird durch Gesetze und die Regierung entgegengewirkt. Der Niedergang der Tugend bedeutet daher nicht den Tod der republikanischen Idee, sondern eine Verschiebung zu einer neuen Art von Republik. In modernen Gesellschaften sind es Gesetze und Institutionen, nicht mehr das aktive Streben nach einem gemeinsamen Gut, durch die sichergestellt wird, dass die aus dem Eigennutz erwachsenen Vorteile auch wirklich der Gemeinschaft zugutekommen (vgl. Honohan 2002: 81-82), der Staat schafft durch seine Normen die Schnittstelle zwischen liberalen und republikanischen Prinzipien. Die Federalists verschieben die Aufmerksamkeit „vom klassischen soziomoralischen Tugenddiskurs hin zu den institutionellen Vorkehrungen eines gelungenen Gleichgewichts, der [sic] die Gemeinwohlorientierung der politischen Prozesse gleichsam hinter dem Rücken der Beteiligten sicherstellen soll“ (Schulz 2015: 51). Dabei entsteht eine spezifische liberale Tugend, „die politische Kultur eines liberalen Rechtsbewusstseins wird damit selbst zum Teil der republikanischen Mischverfassung und verbindet sich mäßigend mit den Leidenschaften der demokratischen Gesellschaft“ (ibid.: 62). Der angelsächsische Liberalismus weist eine ähnliche Kombination liberaler und republikanischer Prinzipien auf, Mill schützt das Individuum vor unberechtigten Eingriffen der Mehrheit, zugleich fördern wohlfunktionierende politische Institutionen Tugend und Gemeinsinn der Bürger (vgl. Schulz 2015: 64).

Eine solche Integration des Individuums in die Gesellschaft ist nur logisch, der Einzelne mag von der Gruppe oder dem Staat emanzipiert sein, doch ist der Mensch nach wie vor auch aus liberaler Sicht ein *zoon politikon*:

„Sofern ich in einer Gesellschaft lebe, beeinflusst mein Tun das Tun anderer und wird von diesem beeinflusst. Selbst die Abgrenzung der Sphären des privaten und des gesellschaftlichen Lebens, um die sich Mill so eifrig bemüht hat, wird bei näherem Hinsehen hinfällig“ (Berlin 2006: 236).

Die Gesellschaft prägt das hierbei Individuum, denn

„nicht nur, daß mein materielles Dasein von der Interaktion mit anderen Menschen abhängt, nicht nur, daß ich, so wie ich bin, das Resultat gesellschaftlicher Kräfte bin – auch einige, vielleicht alle Züge meines Selbstbildes und vor allem des Bewußtsein meiner moralischen und

gesellschaftlichen Identität sind nur aus dem Zusammenhang des gesellschaftlichen Netzwerkes verstehbar, dem ich angehöre“ (ibid.: 237).

Diese Prägung wirkt von außen auf das Individuum und umgekehrt, „das Politische als kollektive Lebensform ist ein unveräußerlicher Teil der individuellen Existenz“ (Richter 2004: 20).

Der Republikanismus macht diese kollektive Einbindung bewusst und präsentiert die Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinschaft als einen Bestandteil der persönlichen Identität, der dem Dasein einen Sinn verleiht und der Selbsterfüllung dient. So betrachtet ist die Einbindung in das öffentliche Leben keine einschränkende Fremdbestimmung, sondern ein weiterer Aspekt republikanischer Freiheit, der Freiheit zur Selbstentfaltung im öffentlichen Raum. Autonomie ist, wie Richter (vgl. 2004: 23-24) feststellt, aus republikanischer Sicht kein solipsistischer Akt, sondern das Produkt einer intersubjektiven Kommunikation, eine soziale Erfahrung der Begegnung von Individuen im öffentlichen, politischen Raum. Durch diese Erfahrung entsteht aus der abstrakten Gesellschaft eine politische Gemeinschaft (vgl. Gertenbach et al. 2010: 114), ohne jedoch die das Gesellschaftliche vom Gemeinschaftlichen trennenden Freiheitsmerkmale einzuschränken. Indem das Individuum sich in den öffentlichen Raum einbringt, kommt es mit Gesellschaft und Staat zusammen, und je intensiver diese Einbringung ausfällt, je stärker der Einzelne partizipiert, desto stärker fällt die Identifikation mit Staat und Gemeinschaft aus, die Bürger sehen „das Gemeinwesen als ihre eigene Sache und hängen allmählich an ihm wie an ihrem Eigentum“ (Viroli 2002: 129). Der Republikanismus nutzt geschickt dieselben Mechanismen, die auch durch die unsichtbare Hand wirken, denn der Bürger folgt nur seinem eigenen Interesse, er steckt seine Energie in jenen Staat, als dessen Teilhaber er sich fühlt und schafft so aus Eigennutz Gemeinwohl. Einerseits wird der Bürger hierdurch emotional an das Staatswesen gebunden – oder, präziser, bindet sich freiwillig selbst emotional an den Staat – andererseits bietet der Staat so seinen Bürgern ein Auffangbecken für jene emotionalen Kräfte, die sich nicht vollständig unter die ökonomischen Mechanismen subsumieren lassen.

Der Liebe zur Nation, zumeist aber dem weniger extremen, dafür umso beständigeren, Gefühl ruhiger solidarischer Verbundenheit mit der vertrauten Lebensweise, wird durch Patriotismus der Rang einer zentralen republikanischen Tugend zugesprochen:

„Man kann diese Tugend als Liebe zu den Gesetzen und zum Vaterland definieren. [...] Diese Liebe begeistert sich ausschließlich für die Demokratien. [...] Mithin kommt in der Demokratie auf die Festigung dieser Liebe alles an“ (Montesquieu 1965: 136).

Rousseau maximiert die emotionale Verbundenheit von Individuum und Staat, ihm sichert die Liebe zum Vaterland nicht lediglich den Erhalt der Nation, sondern wird gar zum das Selbst definierenden Merkmal des Bürgers:

„Ein Kind muß, sobald es die Augen öffnet, das Vaterland sehen und bis zum Tode nichts anderes sehen als das Vaterland. Jeder wahre Republikaner hat die Liebe zu seinem Vaterland, das heißt zu den Gesetzen und zur Freiheit mit der Muttermilch eingesogen. Diese Liebe macht sein ganzes Sein aus; er sieht nur das Vaterland, lebt nur dem Vaterland; sobald er allein ist, ist er nichts; sobald er kein Vaterland mehr hat, hört er auf zu sein; und ist er dann nicht tot, so ist es noch schlimmer für ihn“ (Rousseau 1981: 578).

Als archimedischer Punkt der naturgemäß hochgradig volatilen Volksseele, wird der Patriotismus zur Schnittstelle von hochemotionaler bürgerlicher Partizipation und Staat, in ihm kann sich das erwünschte Gefühl der staatsbürgerlichen Liebe gleichermaßen kanalisieren wie potenzieren, so Viroli:

„Der tugendhafte Bürger unterdrückt seine Leidenschaft nicht durch die Vernunft, sondern läßt eine besondere Leidenschaft, die Liebe zu seinem Gemeinwesen, andere Leidenschaften überwiegen und versucht, die Bürgertugend und den Dienst an der Republik mit seinem Privatleben in Übereinstimmung zu bringen“ (Viroli 2002: 92).

Patriotismus dient der gezielten Lenkung der bürgerlichen Gefühle in eine sozial erwünschte Richtung, indem er ihrem Drang nach symbolisierter Gemeinschaft, nach einem überindividuellen, großen und sinnstiftenden Objekt emotionaler Verbundenheit eine Projektionsfläche bietet. Menschen neigen dazu, sich zu größeren Gemeinschaften zusammenzuschließen und in diesen gemeinschaftlich zu agieren, wie Dewey (vgl. 1954: 151-152) zeigt, doch bedarf es, damit eine solche Bestand hat, einer bewussten Lenkung. Damit aus dem naturgegebenen Drang zur Interaktion auch Transaktionen und aus ihnen Interdependenzen entstehen, braucht es Kommunikation über das gemeinsame Ziel. Mangelt es daran, fehlt es an Symbolen, auf die sich diese Energie richten kann, dann entsteht kein dauerhaft stabiles Konstrukt (vgl. *ibid.*).

Das Symbol der Nation, auf das sich die Zuneigung seiner Bürger richtet, offeriert mithin dem Republikanismus eine Möglichkeit zur Stabilisierung des Staatswesens durch die Emotion. Um möglichst alle Bürger einzubinden, argumentiert er weniger normativ als

„anthropologisch, im Sinne einer Einsicht in die Genesis von kollektiven Lebensformen. Die soziale Bindung des Menschen kann keine Ansichtssache sein, die auf der Basis von herrschenden Politikformen und Politikverständnissen beurteilt wird, sondern nur eine Einsicht in die Logik von Seinsprinzipien, die für alle politischen Kontexte zu veranschlagen bleibt“ (Richter 2004: 21).

Anders als es bei einer ethnisch, religiös oder kulturell begründeten Formen sozialer Kohäsion, wie sie sich etwa im Nationalismus niederschlagen, ist die Liebe zum Vaterland inklusiv:

„Die Theoretiker des republikanischen Patriotismus betrachten die Republik, verstanden als Gesamtheit der politischen Einrichtungen und der darauf basierenden Lebensform, als höchsten politischen Wert; die Nationalisten dagegen stellen die besondere kulturelle, ethnische oder religiöse Identität eines Volkes an die erste Stelle; die Nationalisten dagegen stellen die besondere kulturelle, ethnische oder religiöse Identität eines Volkes an die erste Stelle; die ersteren betrachten als wahres Vaterland nur die Republik; für die letzteren dagegen ist Vaterland überall dort, wo ein Volk die eigene kulturelle Identität zu bewahren mußte“ (Viroli 2002: 109).

Nationen wie die Schweiz oder die USA, die bei ausgesprochen heterogener Bevölkerung einen sehr stark ausgeprägten Patriotismus aufweisen, zeigen, dass der Versuch, eine von ethnischen Elementen freie Vaterlandsliebe als verbindendes Element zu nutzen, durchaus von Erfolg gekrönt sein kann. Cicero sieht den hierdurch geschaffenen Konnex gar als überlegen an. Er unterscheidet zwischen mehreren Stufen der menschlichen Gesellschaft, der „desselben Volkes, Stammes und der Sprache, durch die die Menschen am meisten miteinander verbunden werden. Eine noch engere Bindung ist es, derselben Bürgerschaft anzugehören“ (Cicero 2005: 51). Machiavelli überträgt dieses Prinzip der römischen Bürgerschaft auf den florentinischen Stadtstaat. Die Vaterlandsliebe ist für Machiavelli, der oft beteuert, sein Land mehr zu lieben als seine Seele, eher natürliche Zuneigung als rationales Prinzip, die Treue zum Staat ist ihm die wichtigste soziale Bindung (vgl. Viroli 1998: 150). Dieser persönliche Eifer darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Machiavelli ihn nicht von allen Bürgern erwartet. Die Liebe zum Vaterland mag ein natürliches Gefühl sein, der Patriotismus als politisches Konstrukt ist es nicht. Anders als der auf gemeinsamer Ethnie oder Religion basierende Nationalismus, muss der republikanische Patriotismus durch gute

Regierung und Teilnahme am öffentlichen Leben immer wieder genährt und erneuert werden, er ist eine politische, keine natürliche Leidenschaft (vgl. Viroli 2002: 110). Das macht ihn offen für äußere Einflüsse fremder Kulturen, die Machiavelli sogar als förderlich für die Stärke der Republik erachtet (vgl. *ibid.*: 169). Patriotismus zielt auf das Gemeinwohl ab (vgl. *ibid.*: 156), die Politik soll die Passionen der Bürger formen und in die richtige Richtung lenken (vgl. Viroli 1990: 156). Erreicht wird dies aber vor allem durch die Gesetze des Staates, und diese müssen hierfür dem Gemeinwohl dienen und nicht dem Wohle einzelner Fraktionen (vgl. *ibid.*).

Dieser Gemeinwohlgedanke, der nicht aus der gemeinsamen Herkunft, sondern der republikanischen Gesinnung seiner Bürger unter einem gemeinsamen Gesetz seine Kraft schöpft, findet sich auch in Sternbergers vielbeachteten Konzept des Verfassungspatriotismus: „Von Volk und Land ist gar keine Rede. Einzig von den Gesetzen des Staates und von der Freiheit der Person“ (Sternberger 1990d: 22). Trotz seiner betonten Nüchternheit, will auch Sternberger dabei nicht restlos auf ein Grundvokabular der Emotion verzichten: „Nur eine freie, freiwillige Anhänglichkeit kann das rechte Gefühlsverhältnis des Einzelnen zu seinem Vaterland, nur eine bürgerliche Verfassung kann eine vaterländische Verfassung sein“ (Sternberger 1970: 38). Habermas entzieht dem Verfassungspatriotismus vollends seine emotionalen Dimensionen (vgl. Rüb 2015: 170), die zu konkrete und einfache Vorstellung der republikanischen Gemeinschaft soll durch die anonym verzahnten Diskurse der deliberativen Politik ersetzt werden (vgl. Habermas 1992: 648-649). Dennoch kommt auch Habermas nicht ohne eine normative Komponente aus, muss auch sein vernunftbasierter und auf emotionalen Habitus verzichtender Patriotismus zumindest die implizite Übereinkunft seiner Bürger voraussetzen, dass ein Bekenntnis zur Verfassung gegenüber dem totalen Rückzug ins Private vorzuziehen ist. Selbst in der so verkopft wirkenden, rationalen Form des Verfassungspatriotismus bleibt vom emotionalen Kern des Patriotismus ein leiser Nachhall erhalten, mag er noch so kodifiziert und unter diskursethischen Rationalisierungsbemühungen versteckt sein.

Ohne das liberale Primat der Freiheit zu opfern, bietet der Republikanismus durch sein Patriotismus-Konzept dem Bedürfnis seiner Bürger nach affektiver Verbundenheit ein Ziel, er nutzt die Emotion, um die freiwillige, dauerhafte Integration des Bürgers in die Nation zu gewährleisten und zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat ein gemeinsames Band zu knüpfen.

### **3 Das Volk und seine Feinde – Dimensionen populistischer Selbstwahrnehmung**

Populismus ist, wie gezeigt werden soll, ein Phänomen, das in erheblichem Maße von den Emotionen – und hierbei besonders von der Wut – seiner Anhänger und Akteure zehrt und zugleich auf diese wirkt, ein asymmetrisches, aber doch interdependentes Verhältnis zu ihnen aufweist. Als innerweltliche Zustände können Emotionen nicht direkt beobachtet werden, doch lassen sich über Rhetorik, Handlungen, Wahlverhalten, Protestbewegungen und empirische Methoden der quantitativen und qualitativen Forschung recht präzise Rückschlüsse über ihr Vorhandensein ziehen. Um den Populismus in seiner Multidimensionalität möglichst umfassend greifen zu können, ist es nötig, ihn sowohl theoretisch und empirisch zu analysieren als auch die Selbstverortung seiner Sympathisanten und Apologeten zu berücksichtigen.

Dazu soll im Folgenden zunächst, stets mit Fokus auf den deutschen Rechtspopulismus, aber, wo sinnvoll, über diesen hinausgehend verallgemeinernd, eine präzise Annäherung an den Populismus erfolgen. Dabei wird gezeigt, dass er keineswegs unerklärlich aus dem Nichts entspringt. Er ist vielmehr ein Phänomen *verlorener Vertrautheit*, ausgelöst durch gesellschaftlichen und kulturellen Wandel, vor allem aber durch subjektive, *gefühlte* Elemente eines allgemeinen Unbehagens nicht weniger Bürger. Als Antwort bietet der Populismus zwei im Anschluss genauer untersuchte Kerncharakteristika auf: Die Konstruktion des *wahren Volkes* und den *populistischen Opferkult*.

#### **3.1 Populismus als Phänomen verlorener Vertrautheit**

Die Stabilität von Systemen, seien diese politischer, religiöser oder ökonomischer Natur, wird wesentlich dadurch bestimmt, ob ihnen ein grundlegendes und krisenfestes Vertrauen entgegengebracht wird. Ein Faktor für die Festigung von Vertrauen ist die *Vertrautheit* mit den vorliegenden Gegebenheiten, die sich mit der Zeit einstellt und als Gewöhnungseffekt dazu neigt, eine positive Grundhaltung gegenüber dem hinlänglich Bekannten herzustellen. Vertrautes wird zumeist, nicht nur von Individuen mit einer stark ausgeprägten Affinität zu Traditionalismus und Pfadabhängigkeit, gerade auch in Relation zu neuen, aber unvertrauten und damit subjektiv risikobehafteteren Optionen bewertet. Ein dauerhafter Verlust dieses sicherheitsversprechenden Gefühls kann mithin, wie gezeigt wird, entscheidende Konsequenzen mit sich führen.

Die *verlorene Vertrautheit*, unter deren Zeichen die folgenden Unterkapitel stehen, umfasst eine Vielzahl miteinander verflochtener, hochgradig subjektiver Elemente einer Mentalität, die für den Populismus im Allgemeinen und die Entstehung von Wut im Speziellen entscheidend ist.

### **3.1.1 Enttäuschungspotenziale der klassenlosen Gesellschaft**

Spätestens mit Gründung der Bundesrepublik findet auf breiter Fläche eine sozio-ökonomische Umwälzung durch die endgültige Auflösung der tradierten Klassen- und Schichtenstrukturen statt.<sup>22</sup> Heitmeyer (vgl. 1994b: 378) spricht von einer Desintegration, die sich auf privater, zwischenmenschlicher und öffentlicher Dimension vollzieht und durch die Auflösung von Institutionen und den gesellschaftsübergreifenden Norm- und Wertvorstellungen gekennzeichnet ist.<sup>23</sup> Desintegration ist für Heitmeyer (vgl. 1994a: 46) somit ein Teil der ambivalenten Individualisierungsprozesse der modernen Gesellschaft. Sie darf daher, wie Nassehi anmerkt, nicht als unumkehrbarer Verlust verstanden werden, denn eine Verlustdiagnose lege nahe, es bestehe „die zumindest implizite Vorstellung, diese verlorenen Formen der Integrationen seien restituierbar oder zumindest substituierbar“ (Nassehi 1999: 125). Gesamtgesellschaftlich betrachtet mag Nassehis Ergänzung korrekt sein, wie jedoch weiter unten gezeigt werden wird, überwiegen für einen Teil der Bevölkerung die negativen Folgen der Individualisierung, und es sind eben jene verunsicherten Bürger aus denen der moderne Rechtspopulismus ein Gros seiner Gefolgschaft rekrutiert, beziehungsweise jene Deutungsmuster verlorener Vertrautheit, die er diskursiv aufgreift.

Die ersten Vorzeichen einer Zersetzung der Sozialstrukturen lassen sich rückblickend wohl schon in die Zeit der Industrialisierung und damit just auf jenen Zeitpunkt datieren, an dem der Begriff der Klasse und die mit ihm verbundenen gesellschaftlichen Spannungen von Marx zwar nicht erfunden (vgl. Schelsky 1965b: 337), aber doch maßgeblich geprägt wird. Die Entwicklung des städtischen Dienstleistungssektors im ausgehenden 19. Jahrhundert formt Deutschland von „einem (überwiegenden) Agrarstaat zum (überwiegenden) Industriestaat, die Gesellschaft wird zur Industriegesellschaft“ (Nipperdey 1991: 226).

---

<sup>22</sup> Der folgende Abschnitt lehnt sich in Teilen an Kapitel 3.2 und 5.2 der Masterarbeit *Konservatismus und Kleinbürgerlichkeit in der Bundesrepublik* von Pitum, Lorenz (2016) an.

<sup>23</sup> Die Angst vor sozialer und politischer Desintegration zieht sich, wie Paxton (vgl. 2006: 67) zeigt, seit Rousseau, spätestens aber mit den als zersetzend gefürchteten Kräften des freien Individualismus von französischer Revolution wie Industrialisierung durch die europäische Geschichte, und bereitet dem „Heilmittel“ des Faschismus den Boden.

Die *Classes Moyennes*, also Mittelschichten (vgl. Haupt/Crossick 1998: 26) befinden sich in einer steten Abgrenzung zum verachteten Proletariat (vgl. Nipperdey 1991: 377) auf dessen armseliges Niveau sie nur zu leicht abzusinken drohen (vgl. Franke 1988: 32). Am anderen Ende des bürgerlichen Spektrums verschwimmen die Grenzen zwischen Bourgeoisie und Adel, durch Erosion adeliger Privilegien und die zunehmende Bedeutung von Bildung und Qualifikation gegenüber der Herkunft bei der Postenvergabe, sowie die finanzielle und kulturelle Angleichung von Finanz- und Erbadel (vgl. Brakensiek 1994: 18). Die Klassen sind weit von einer Durchlässigkeit oder gar Vereinheitlichung entfernt, aber eben auch in keinsten Weise idealtypisch klar voneinander abgrenzbar, schon lange bevor sich ihre weitgehende Auflösung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzieht. Die zuvor ungeahnte Steigerung der sozialen Mobilität seit Kriegsende führt zu einem

„relativen Abbau der Klassengegensätze, einer Entdifferenzierung der alten, noch ständisch geprägten Berufsgruppen und damit zu einer sozialen Nivellierung in einer verhältnismäßig einheitlichen Gesellschaftsschicht, die ebensowenig proletarisch wie bürgerlich ist, d. h. durch den Verlust der Klassenspannung und sozialen Hierarchie gekennzeichnet wird“ (Schelsky 1965a: 331).

Die soziale Nivellierung, und das ist der entscheidende Unterschied gegenüber der in Kaiserreich und Weimar beobachteten Aufweichung der Klassengrenzen, stellt dabei keine Umschichtung durch Auf- oder Abstieg innerhalb vorhandener sozialer Schichten dar, sondern eine *Entschichtung*, infolge derer soziale Schichtungen massiv an Bedeutung verlieren (vgl. *ibid.*: 333). Die Vereinheitlichung der sozialen wie auch kulturellen Lebensformen bringt den für die Bundesrepublik so charakteristischen bürgerlichen, oder vielmehr kleinbürgerlich orientierten, Mittelstand hervor, in welchem, zumindest gefühlt, durch Teilhabe am Konsum kein Bürger mehr am untersten Rand der Gesellschaft gefangen ist (vgl. *ibid.*: 332), auch wenn, wie an späterer Stelle noch ausgeführt wird, die Verortbarkeit einer gesellschaftlichen Mitte, die „ein sozialer Ort mit weichen Rändern und fließenden Übergängen“ (Münkler 2010: 46) ist, unweigerlich durch eine methodische Unschärfe gekennzeichnet sein muss. Die neuen Möglichkeiten des Konsums für Jedermann in Alltag wie Freizeit verringern die Distanz zwischen Groß- und Kleinbürgertum. Diese Angleichung ist wohlgemerkt weniger finanzieller, denn vielmehr kultureller Natur, in Wohnsituation, Vermögen und Urlaubsgestaltung besteht nach wie vor eine große Spannbreite. Zumindest aber werden zahlreiche ehemals den Finanzeliten vorgehaltene Konsumgüter auch für einfache Arbeiter erstmals erschwinglich, und so durch



Entproletarisierung und Steigerung des Selbstwertgefühls die gefühlte Distanz nach oben verringert (vgl. Geißler 2006: 190-191). Anders als oftmals kritisch angemerkt, unter anderem von Dahrendorf, der die soziale Nivellierung für eine „optische Täuschung“ (Dahrendorf 1968: 147) hält, behauptet Schelsky nicht die komplette Überwindung sämtlicher Klassenstrukturen:

„Überlegt man sich nämlich, daß die geschichtliche Entwicklung ein Schichtungsprozeß ist, in dem eine Schicht von sozialen Strukturen und Geschehnissen die andern, vorübergehenden, überlagert, aber nicht auslöscht [...] so ist die Frage, ob es noch Klassenstrukturen heute gibt, natürlich mit Ja zu beantworten. [...] aber dies besagt noch lange nicht, daß sie auch noch die dominanten, das soziale Geschehen von heute primär bestimmenden und die zukünftige Entwicklung leitenden Sozialfaktoren wären“ (Schelsky 1965b: 338-339).

Wie stark die tatsächlichen Effekte des Entschichtungsvorganges im Einzelnen ausfallen und wie rasant sich dieser in der jungen Bundesrepublik vollzieht, ist nach wie vor strittig (vgl. Wolfrum 2006: 149-150).

### **3.1.1.1 Von Aufstiegshoffnung zum Aufstiegsanspruch**

Ob sich nun eher eine Ent- oder Umschichtung vollzieht, verliert die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht, so sich diese überhaupt noch diagnostizieren lässt, in gleichem Maße an Bedeutung, wie strukturelle Individualisierungstendenzen gerade in den einkommensschwächeren Teilen der unteren Mitte stärker zutage treten (vgl. Mooser 1984: 235). Die durch die neue soziale Durchlässigkeit zumindest theoretisch ermöglichte Chance des sozialen Aufstiegs ist für breite Teile der Bevölkerung nun eine vermeintlich realistische Option. Spätestens in den 1980er Jahren bewegen sich die sozialen Realitäten endgültig jenseits der vertrauten Muster der Klassengesellschaft, wenngleich die faktischen Ungleichheiten bestehen bleiben oder sich sogar in Teilen verschärfen (vgl. Beck 1986: 121). Der sich durch alle Milieus ziehende Individualisierungsschub entfernt das Individuum von bislang gültigen Bezugsrahmen, seien es Stände, Klassen oder Familie (vgl. *ibid.*: 209), und löst die seit der Industrialisierung geltenden sozialen Identitäten unwiederbringlich auf (vgl. Beck 1996: 21). Diese Individualisierung bedeutet nicht unbedingt eine Emanzipierung und lässt die sozialen und privaten Bindungen weder verschwinden, noch beraubt er sie ihrer nach wie vor bestehenden Wirkung, doch tritt die soziale Selbstermächtigung noch stärker hervor, „der oder die einzelne selbst wird zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen“ (Beck 1986: 209). Die dabei entstehenden Individuallagen sind abhängig vom Arbeitsmarkt

(vgl. Beck 1986: 210), und damit gewinnt das Versprechen sozialer Mobilität noch stärker an Gewicht. Die Auflösung tradierter Strukturen entfaltet in Verbindung mit den Individualisierungsprozessen einen Prozess des materialistisch geprägten Glaubens an den vertikalen Aufstieg innerhalb einer durchlässigen, weil den Großteil aller Milieus und Bevölkerungsteile überspannenden, bürgerlichen Mitte, sinnbildlich verkörpert in der „Generation Golf“ (Illies 2000: 41). Angesichts einer zunehmend diagnostizierten „Wiederkehr der sozialen Unsicherheit“ (Castel 2009: 25) infolge eben jener Individualisierung der Arbeitswelt, die vom Erwerbstätigen immer stärker Fähigkeiten wie Mobilität, Flexibilität und Anpassungsfähigkeit verlangt (vgl. *ibid.*: 25-26), sind die tatsächlichen Effekte der Entschichtung in der Praxis schwer zu quantifizieren.

Dass das Versprechen der sozialen Mobilität, jener Mythos der klassenlosen Gesellschaft, entsprechend Hoffnungen nährt, dieses auch einfordern zu können, erscheint jedoch unvermeidlich. Gerade für die mittleren Teile der Gesellschaft ist es hierbei charakteristisch, „dass sie den Wünschen nach sozialem Aufstieg ein Ziel bieten und diese zugleich verstärken“ (Münkler 2010: 44). Das *Streben nach Glück*, wie die US-amerikanische Verfassung es prototypisch für die liberale Demokratie als solcher ausdrückt, wird zum Anspruch, ein *Recht auf Glück* zu haben, erzeugt zwangsläufig und systematisch eine Erwartungshaltung auf „ein Stück eigenes Leben“ (Beck 1986: 119), die aber, wie jede große Erwartung, von vornherein die Gefahr bitterer Enttäuschung in sich trägt. Die Hoffnung, die der Enttäuschung vorausgeht, blüht dabei umso stärker, je realistischer die Möglichkeit des Erfolges scheint, weshalb die Gefahr des enttäuschten Bürgers durch die nivellierte, demokratische Gesellschaft der Bundesrepublik genährt und gestärkt wird. „So scheint es erwiesen, daß Zeiten des Mangels und der Entbehrung enttäuschungsfreiere Zeiten sind als solche, in denen ein gewisser Überfluß herrscht“ (Sontheimer 1983: 166-167), so Sontheimer. Der Wunsch nach einer Besserung der Lage mag in schlechten Zeiten stark sein, sie wird aber eben nicht erwartet, da nicht für wahrscheinlich erachtet, wodurch von vornherein keine allzu große Hoffnung aufkeimt, die umso bitterer enttäuscht werden könnte. „Anders verhält es sich in einer Gesellschaft wachsenden Wohlstands, sie ist anscheinend besonders enttäuschungsproduktiv“ (*ibid.*: 167). Die Hoffnung vertikaler sozio-ökonomischer Mobilität ist in erster Linie ein relationales Konstrukt, dessen Intensität entscheidend dadurch bestimmt wird, welcher Schluss sich in Hinblick auf die Gesellschaft, vor allem aber aus der Beobachtung des unmittelbaren Umfelds auf die eigenen Chancen ziehen lässt. Der Einzelne bewertet seine Aufstiegsmöglichkeiten anhand von Beispielen aus seinem sozialen

Nahbereich, den Medien und der diffusen, aber deutlich wahrnehmbaren, wirtschaftlichen Stimmung, und schöpft umso mehr Hoffnung für sich selbst, je mehr positive Belege sozialer Mobilität er andernorts vorfindet. Individuen bewerten, wie Leibenstein (vgl. 1962: 301-304) zeigt, ihre Einkommenssituation selten isoliert lediglich unter dem Gesichtspunkt des eigenen Einkommens, sondern stets auch relativ gesehen zum Einkommen anderer Individuen und reagieren mit Neid und Wut auf den Eindruck, im Vergleich mit anderen zu kurz zu kommen beziehungsweise für eine höherwertige Leistung nicht auch entsprechend besser bezahlt zu werden.

Man kann mit Hirschman (vgl. 1989: 72), der sich eng an Leibenstein anlehnt, von einem Tunneleffekt sprechen, dessen schlichte Prämisse auf der Annahme beruht, dass das Wohlergehen eines Individuums sowohl vom gegenwärtigen wie auch dem für die Zukunft als realistisch erachteten ökonomischen Niveau abhängig ist. Welcher finanzielle Zugewinn dabei als realistisch gelten kann und dementsprechend erhofft wird, hängt davon ab, wie sehr Verwandte, Bekannte oder Kollegen auf sozio-ökonomischer Ebene aufzusteigen vermögen. Das hoffnungsvolle Individuum gleicht dabei einem Autofahrer in einem zweispurigen Tunnel, dessen einziger Anhaltspunkt auf ein Ende des Staus auf seiner Spur die Beobachtung der in dieselbe Richtung laufenden benachbarten Spur ist. Geht es auf dieser voran, so nährt dies die Hoffnung, dass auch auf der eigenen Seite bald eine Besserung eintreten wird (vgl. *ibid.*).

Der Fortschritt anderer erweckt die Hoffnung auf eigene Erfolge und kann für eine Weile aufwallenden Neid über Ungleichheit unterdrücken, sogar aushebeln, denn „in der Erwartung, bald werde auch seine Stunde kommen, wird er sich eine Zeitlang über die Fortschritte der anderen freuen“ (vgl. *ibid.*: 73). Voraussetzung für den Tunneleffekt ist, dass sich die Gruppe der Aufsteigewilligen in die Gruppe der Aufsteiger hineinversetzen kann (vgl. *ibid.*: 80). Entscheidend ist nicht, dass allen die gleichen theoretischen Chancen auf Aufstieg gegeben werden, sondern dass zumindest irgendeine noch so kleine realistisch ergreifbare Chance für jedermann besteht (vgl. Lane 1959: 50).

„Anders ausgedrückt: Die beiden Gruppen dürfen nicht durch (vermeintlich) unüberwindliche Barrieren voneinander getrennt sein. Für die Intensität des Tunneleffekts ist es deshalb von großer Bedeutung, wie durchlässig oder starr die Klassengrenzen sind“ (Hirschman 1989: 80).

In der nivellierten Gesellschaft der Bundesrepublik, deren Klassenunterschiede aufgelöst oder zumindest eingeebnet wurden, sind die Voraussetzungen für ein Wirken des Tunneleffekts

somit gut, zudem bietet das zyklischen Schwankungen unterworfenen, insgesamt aber seit Bestehen der Bundesrepublik anhaltende Wirtschaftswachstum ausreichend Anhaltspunkte für eine als realistisch erscheinende Hoffnung auf die Möglichkeit ökonomischen Aufstiegs. Dadurch ist der Einzelne andererseits aber auch einem Vergleichsstress ausgesetzt, der eigene Aufstieg wird nicht anhand des Erreichten gemessen, sondern im Vergleich mit denen, deren Lage man entweder erreichen möchte, oder denen, die an einem vorbeizuziehen drohen (vgl. Vogel 2009: 162-163). Die permanente Anspannung macht die Hoffnung auf Erfolg umso drängender, schürt die Erwartung, dass sich das Versprechen der sozialen Mobilität erfüllen möge.

Der Freude über den Fortschritt Anderer und der Geduld, mit welcher die Verbesserung der eigenen Situation erwartet wird, sind Grenzen gesetzt und „die Enttäuschung dieser Erwartung wird irgendwann dazu führen, daß ich wütend und so zu einem Gegner der etablierten Ordnung werde“ (Hirschman 1989: 79). Je größer das Wirtschaftswachstum, je durchlässiger die Gesellschaft erscheint und je größer der Mythos des Aufstiegs für Jedermann aufgebaut wird, umso größer die Gefahr der Enttäuschung, denn „Enttäuschung ist die natürliche Folge übertriebener Hoffnungen und Erwartungen“ (Sontheimer 1983: 165).

Diesen paradoxen Zusammenhang zwischen sich verbessernden Lebensumständen und der erhöhten Gefahr einer sich zur Wut aufpeitschenden Enttäuschung beschreibt bereits, wenn auch unter ganz anderen Umständen, Tocqueville. Es steht, wie er anhand allerlei Daten und Statistiken zu belegen sucht, ohne Zweifel fest, „daß in keiner der Epochen, die auf die Revolution folgten, der öffentliche Wohlstand sich schneller entwickelt hat als während der zwanzig Jahre, die ihr vorausgingen“ (Tocqueville 2007: 207). Die Einnahmen der Kaufleute übersteigen bei weitem die des ewigen Rivalen Englands (vgl. *ibid.*: 206-207) und auch die Bedürftigen profitieren in der Regentschaft Ludwig XVI. von deutlich erhöhten staatlichen Zuwendungen (vgl. *ibid.*: 205). Und doch läutet gerade der wirtschaftliche Aufschwung die Revolution ein, denn durch Aufhebung gewisser, zumal scheinbar unveränderlicher, Missstände treten andere umso deutlicher hervor und scheinen nun auch zur Disposition zu stehen, „das Übel ist geringer geworden, aber die Empfindlichkeit ist lebhafter“ (*ibid.*: 210). Die Misswirtschaft und undurchsichtige Zinspolitik (vgl. *ibid.*: 211), sowie die bekannten Probleme absolutistischer Herrschaft mögen sich nicht auf eine moderne Demokratie übertragen lassen, die Mechanismen von Wohlstand und Unzufriedenheit jedoch sind jenen von Hirschman beobachteten unübersehbar ähnlich. Die Gefahr der Enttäuschung findet sich überall, wo Handlungen, egal ob solche der Politik, des Konsums oder des Privaten, aufgrund

ihres erwarteten Befriedigungswertes unternommen werden, tragen also den Keim der Unzufriedenheit stets in sich (vgl. Hirschman 1984: 18-19).

Die Möglichkeit den einem vermeintlich zustehenden Status erreichen zu können, stellt ein *Versprechen* der liberalen, nivellierten Gesellschaft dar, keine *Garantie*. Zu einer ausgeprägten Erwartungshaltung gesellt sich jedoch, wenn nicht immer, so doch oft, der Gedanke, ein *Anrecht* auf das erwartete Gut zu haben, und Anrechte sind, wie Dahrendorf (vgl. 1994: 28) feststellt, ihrer Natur nach nicht graduell. Vielmehr sind sie Zugangsrechte, öffnen, gleich einer Eintrittskarte eine Tür, die ansonsten verschlossen bliebe und „eine halbe Eintrittskarte ist keine Eintrittskarte“ (ibid.). Auf die Anspruchshaltung sozialer Mobilität übertragen: Ein wenig Mobilität reicht nicht aus, es muss ein genügend großer Status erreicht sein, damit die subjektive Schwelle zum Erfolg als überschritten gesehen wird, andernfalls bleibt das bittere Gefühl, nicht bekommen zu haben was einem vermeintlich zusteht. Darum spielt es auch nur eine untergeordnete Rolle, wie gut der Einzelne objektiv betrachtet gestellt ist, entscheidend ist, ob er den Eindruck hat, dass eine begründete Erwartung in Bezug auf persönliche Anerkennung, Respekt, Würde oder die allgemeinen Lebensumstände nicht erfüllt worden ist.

### **3.1.1.2 Überzogene Erwartungshaltung an Politik**

Ähnlich überzogen sind nicht selten die Maßstäbe, die an die Politik und ihre Akteure angelegt und deren gefühlte Nichteinhaltung überproportional medial aufgebauscht wird (vgl. Schwaabe 2002: 53). Die schon von Tocqueville gezeigte Problematik der „Unersättlichkeit, der ewigen Unzufriedenheit des Menschen“ (Hirschman 1984: 19) in Verbindung mit den „spezifischen Aspekten der ökonomischen Struktur und Entwicklung“ (ibid.) ruft im Einklang mit der Tendenz der Politik, durch uneinlösbare Versprechen nie zu befriedigende Erwartungen beim Bürger zu wecken (vgl. Schwaabe 2002: 69) die Enttäuschung geradezu hervor. Sie stellt sich besonders dann ein, wenn sich Erwartungen oder Hoffnungen nicht erfüllen, also nicht das gewünschte Ergebnis eintritt und eine nicht hinnehmbare Lücke zwischen dem vorliegt, was von der Politik erwartet wird, und dem was sie realistischweise einhalten kann (vgl. Flinders 2014: 3-4). Höherer Bildungsgrad und Wohlstand korrelieren mit einer niedrigeren Enttäuschung, da diese Gruppen etwas weniger hohe Erwartungen an die Politik stellen, die Differenz zu sozial schlechter gestellten Personen ist aber nahezu vernachlässigbar gering, Enttäuschung infolge überzogener Erwartung ein gesamtgesellschaftliches Phänomen (vgl. Seyd 2016: 340).

Politikern wird ein kaum zu erfüllender Grad moralischer Tugendhaftigkeit abverlangt (vgl. Rieger 1994: 466), vor allem aber sind die Maßstäbe, welche die *kleinen Leute* an ihre Mandatsträger anlegen „weit höher angesetzt als die Maßstäbe, die sie an sich selbst anlegen“ (Wiedemann 1988: 83). Politik, oder, besser, das was Politik vermeintlich zu sein hat, wird auf ein Podest moralischer Überhöhung gestellt, dem die Realität niemals gerecht werden kann. Den Akteuren der Parteien und des politischen Systems insgesamt wird implizit das Fehlen eines gefestigten und kohärenten Kanons an Werten und Verhaltensweisen zugunsten des Gemeinwohls vorgeworfen. Wie genau jedoch dieses Ideal auszusehen hat, auf welchen Zielen und Werten das Gemeinwohl basieren soll, bleibt im besten Falle vage (vgl. Sleat 2013: 5). Politische Enttäuschung kann sich selbstredend auf konkrete Sachverhalte beziehen, oft genug aber fußt sie in dem Gefühl, enttäuscht worden zu sein, ohne genau wissen wovon oder warum (vgl. *ibid.*: 6), die Enttäuschung wird eher durch Form als Substanz ausgelöst.

Selbst wenn Enttäuschung gerechtfertigt wäre, müssen Hoffnung oder übertriebene Erwartung nicht zwangsläufig in diese umschlagen. Gerade hochmotivierte politische Aktivisten, etwa aus dem Bereich der Friedensbewegung, die dem Grad ihrer Entschlossenheit entsprechend große Hoffnungen und Erwartungen in einem schwierigen und damit enttäuschungsproduktiven Umfeld hegen, weisen Strategien für den wahrscheinlichen Fall des Scheiterns auf. Vor konkreten Ereignissen oder Aktionen wird die Erwartungshaltung bewusst verringert, um der Enttäuschung vorzubeugen. Dies funktioniert auch nachträglich, durch rückwirkende Verminderung der Ziele und Hoffnungen werden Fehlschläge zum erwartbaren Ausgang im Kampf gegen eine übermächtige Opposition uminterpretiert, Scheitern somit als Bestätigung der Wichtigkeit von Aktionismus umgedeutet (vgl. Gotto 2014: 19-20). Misserfolge werden zudem durch die Ausdehnung des Zeithorizonts weiter abgemildert und als hinnehmbare Rückschläge einer langandauernden Strategie akzeptiert (vgl. *ibid.*: 20-21). Darüber hinaus lassen sich Fehlschläge und Erfolge nahezu beliebig umdeuten, wenn sie von konkreten Zielsetzungen abgekoppelt werden und autosuggestiv von messbaren Ergebnissen zu subjektiven Wertungen verschoben werden. Derart schwammig gehalten, ist ein gefühltes Scheitern politischer Aktivitäten nahezu ausgeschlossen, denn schon die reine Partizipation, das gute Gefühl, sich für etwas eingesetzt zu haben, und die daraus folgende Motivation zur Fortsetzung des Aktivismus, gelten als Erfolge (vgl. *ibid.*: 21-22).

Die genannten Strategien zur Vermeidung oder Minderung von Enttäuschung mögen für Aktivisten wirksam sein, die zumeist aus einer hohen intrinsischen, ethisch-moralischen

Motivation heraus den Entschluss aktiven politischen Handelns treffen und willens sind, hierfür beträchtliche Ressourcen an Zeit und Energie zu investieren. Für den Großteil der Bevölkerung, der, wenn überhaupt, nur sehr sporadisch am öffentlichen Leben teilhat, darf dies jedoch angezweifelt werden, Autosuggestion und Geduld sind hier enge Grenzen gesetzt. Demokratische Entscheidungsfindung kennt zwar keinen endgültigen Sieger, da schon bei der nächsten Wahl die Karten neu gemischt und die eigenen, unterlegenen Positionen die Oberhand gewinnen können; da demokratische Regime aber oftmals eine hohe Stabilität aufweisen, kann es Jahrzehnte dauern, bis politische Grundsatzfragen anders bewertet werden, sofern dies überhaupt eintritt (vgl. Sleat 2013: 17-19). Zu erwarten, dass die der Demokratie innewohnende Möglichkeit des Wandels einer Enttäuschung zuvorkommt, setzt eine hohe, vielleicht unerfüllbar hohe Geduld des normalen Bürgers voraus. Zwar bietet die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum die Möglichkeit, sich bei Enttäuschung mit der Politik ins Private zurückzuziehen (vgl. *ibid.*: 17); private und öffentliche Enttäuschungen jedoch lassen sich nicht immer klar abgrenzen, besonders dann nicht, wenn diese, wie Hirschman anmerkt, sich nicht nur auf die enttäuschende „Suche nach privatem Konsumglück“ (Hirschman 1984: 72) beschränkt, sondern als eine Ernüchterung des viel weiter gefassten privaten Glücksstrebens (vgl. *ibid.*: 83) verstanden wird. Dieses geht über die bloße Anhäufung von Konsumgütern weit hinaus, berührt das Versprechen sozialer Mobilität und damit eines Zugewinns sowohl finanzieller als auch immaterieller Güter wie Status und Anerkennung. Das Private mag vor dem Zugriff der Öffentlichkeit geschützt sein, die Hoffnung auf sozio-ökonomischen Aufstieg und damit die bei Nichterfüllung eintretende Enttäuschung richtet sich aber auf die öffentliche Sphäre von Politik und Gesellschaft, private und öffentliche Enttäuschung können sich bedingen oder wechselseitig verstärken.

### **3.1.1.3 Nichtanerkennung trotz geglückter sozialer Mobilität**

Selbst wenn das Versprechen sozialer Mobilität sich erfüllt, der Aufstieg also glückt, oder wenn dieser aufgrund privilegierter Herkunft nicht notwendig war, kann Enttäuschung nach wie vor auftreten. Letzteres ist der Fall, da bei hohem Sozialstatus zwar keine Hoffnungen zerschlagen werden, wohl aber eine Ernüchterung ob der ausbleibenden Befriedigung durch materielle Güter auftreten kann (vgl. Hirschman 1984: 83), und auch der Genuss immaterieller Erfolge kann, verglichen mit dem erhofften Zugewinn, mager sein. Im ersteren Falle fällt die Freude über das Erreichte ebenfalls geringer aus als erwartet, „die Erfüllung wird als Enttäuschung erlebt, weil sie nicht das gebracht, was man sich von ihr erwartet hat.

Die Sache, für die man eingetreten ist, erweist sich in der Stunde des Erfolgs und erst recht danach als weniger begehrenswert, als man angenommen hatte“ (Sontheimer 1983: 165).

Das Enttäuschungspotenzial sozialer Mobilität erschöpft sich nicht in den genannten Schwierigkeiten, bildet sie in der bisherigen Betrachtung schließlich nur eine Dimension, den sozio-ökonomischen Aufstieg, ab. In höhere Schichten der Gesellschaft vorzustoßen geht nicht immer mit der Akzeptanz durch diese einher. Die erwünschte Anerkennung kann durch eine Vielzahl an Hindernissen und Diskriminierung erschwert werden oder ganz ausbleiben, sodass die anfängliche Freude über den geglückten Aufstieg schnell durch Resignation getrübt wird. Erst die vollständige Erosion des traditionellen Schichtungssystems vermag dies aufzuheben (vgl. Hirschman 1984: 77-78). Nun mag diese Erosion in einer nivellierten Gesellschaft eingetreten sein, in den Köpfen der Bürger vermögen aber zumindest Reste der alten Stände fortzuleben, das „Klassenbewußtsein ist genauso eine soziale Realität, die das Verhalten der Menschen bestimmt, wie eine ökonomische, politische, rechtliche usw. Klassenlage“ (Schelsky 1965c: 362), wie Schelsky einräumt. Dies hat direkte Auswirkungen auf politisches Handeln, denn „die ‚nach-ideologische Epoche‘ hat ja bisher soziale Gruppen und Schichten und insbesondere die tonangebenden Gruppen und Schichten nicht daran gehindert, Mittel und Wege zu finden, ihre Stellung auch durch nützliche Argumente zu festigen“ (Dahrendorf 1968: 145). Ein gewisses Klassenbewusstsein herrscht im kollektiven Gedächtnis vor und wird dadurch konserviert, dass sich die alten Abstände an Vermögen und Status auch mit Auflösung sozialer Klassen relativ zueinander betrachtet erhalten haben (vgl. Beck 1986: 142-143), wenngleich sie alle gemeinsam durch einen „Fahrstuhl-Effekt [...] eine Etage höher gefahren“ (vgl. *ibid.*: 122) sind und sich ein kollektives Mehr an materiellem Wohlstand eingestellt hat. Nicht als gleichwertig anerkannt zu werden, stellt für die Aufsteiger keineswegs eine triviale Verletzung persönlicher Befindlichkeiten dar. Das Verlangen nach Anerkennung und Status gehört nicht nur zu den elementaren Grundbedürfnissen, der Mensch erschafft sich sein Selbstbild, seine Identität, zu einem gewissen Grad durch die Interaktion mit Dritten, und dieses Selbstbild muss von diesen Anerkennung finden, um Bestand zu haben.

Daraus folgt, dass „diese Anerkennung ein wichtiges Element der Bedeutung der meisten Ausdrücke ist, die meine persönlichsten und dauerhaftesten Merkmale bezeichnen“ (Berlin 2006: 236-237). Anerkennung, ganz zu schweigen von der ruhmreichen Bewunderung, lässt sich jedoch nicht erzwingen. Anders als beruflicher Erfolg, der durch Fleiß und Geschick auch gegen Widerstand erreicht werden kann, ist Anerkennung eine Bewertung durch Dritte und somit nahezu komplett von deren Urteil abhängig, kann diesen also nicht aufoktroziert



werden. Man kann den Menschen, wie Walzer (vgl. 2006: 365) es ausdrückt, garantieren, für Behörden sichtbar zu sein, aber nicht, dass sie für alle anderen Menschen gleichermaßen sichtbar sind. Das Versprechen auf Chancengleichheit beim Aufstieg bleibt unerfüllt, muss dieser doch unvollständig sein, solange er nicht auch von den Mitmenschen als ein solcher wahrgenommen wird. Wohlgemerkt, nicht die Gleichheit der Resultate wird erwartet, sondern eine Gesellschaft, in der jedem die Anerkennung zukommt, die seinem tatsächlichen Status entspricht (vgl. *ibid.*: 366).

Die moderne, dynamische Gesellschaft bietet nun gleich ein mehrfaches Enttäuschungspotenzial. Durch Aufrechterhaltung des mentalen Schichtenbewusstseins wird die Anerkennung erschwert, während zugleich die normative wie faktische Aufhebung der Klassenschränken zu einer tiefen Verunsicherung führt. Stände, Klassen und Hierarchien engen ein und verringern die soziale Mobilität auf ein Minimum, bieten aber zugleich die Gewissheit sozialer Sicherheit wie auch sozialen Prestiges (vgl. Schelsky 1965b). Die weitgehende Auflösung der Klassenstrukturen beraubt den Menschen dieser Sicherheit, führt gleichsam zu einer Verunsicherung, der er sich ausgesetzt fühlt, und zu einer Auseinandersetzung mit jener Verunsicherung, die eigentlich nie abgeschlossen wurde, nie abgeschlossen werden konnte, und daher bis heute andauert. Moderne bedeutet nicht nur ungeahnte Möglichkeiten, sondern auch

„Enttraditionalisierung der Lebensführung, Freisetzung aus traditionellen Sozialbeziehungen, Rationalisierung und Versachlichung von Sozialbezügen und Weltanschauungen, Erschütterung von Glaubensgewißheiten – oder eben: eine das gemeinschaftliche immer mehr aufzehrende Vergesellschaftung“ (Schwaabe 2008: 26).

Nicht wenigen Menschen erscheint die Gegenwart als eine „Welt ohne Halt“ (Dahrendorf 2003: 36), wie Dahrendorf es ausdrückt, die sich weder aufhalten lässt noch Halt bietet, mithin eine doppelte Haltlosigkeit aufweist (vgl. *ibid.*). Spätestens in der Moderne wird der Mensch mit der Zumutung belastet, durch das von den mechanistischen Weltbildern der Aufklärung beförderte neue Verständnis der Gestaltbarkeit der Welt nun selbst Urheber seines inneren Geschehens zu werden (vgl. Schwaabe 2008: 25), eine Erfahrung, die der Verortung des Individuums in der protestantischen Lehre gleicht: „In der Gesinnungsethik des Luthertums übernimmt der einzelne die Verantwortung für seine Innenwelt, für seine Intentionen und seine Erfahrungen mit sich selbst“ (Soeffner 1992: 68). Individualisierung, Enttraditionalisierung und Vergesellschaftung korrelieren miteinander (vgl. Habermas 1994:

441-442). Die Entzauberung der Welt im Zuge der Aufklärung beraubt den Menschen der Gewissheit göttlicher Verantwortung für sein Innerstes und zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit sich selbst. Durch weitgehende Auflösung tradierter Schichtenstrukturen wird nun zusätzlich auch die gesellschaftliche Position des Individuums seiner Eigenverantwortung unterstellt. Der Fall starrer Klassenschranken bedeutet auch das Ende der stabilen, klassegebundenen Gesellschaft, in der nicht wenige Menschen sich komfortabel einrichten konnten. Demgegenüber bedeutet mehr Freiheit auch ein Mehr an Eigenverantwortung (vgl. Goodhart 2017: 182), sie stellt sich als „schicksalhaft erfahrene Ausdifferenzierung vervielfältigter Lebenslagen und konfligierender Verhaltenserwartungen dar, die sie mit neuen Koordinations- und Integrationsleistungen belastet“ (Habermas 1994: 443). Status, seiner Natur nach ein öffentlicher Lebensbereich, fällt der Verantwortung des Einzelnen zu:

„In den enttraditionalisierten Lebensformen entsteht eine neue Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft, die Unmittelbarkeit von Krise und Krankheit in dem Sinne, daß gesellschaftliche Krisen als individuelle erscheinen und in ihrer Gesellschaftlichkeit nur noch sehr bedingt und vermittelt wahrgenommen werden können“ (Beck 1986: 118).

Die Erkenntnis der Eigenverantwortlichkeit kann als Freiheit verstanden werden, beinhaltet sie doch sowohl ein Element negativer Freiheit durch die Abwesenheit von Zwängen einer Schichten- oder standesgemäßen Lebensführung als auch die positive Freiheiten nahezu unbegrenzter Autonomie des Einzelnen in einer offenen Gesellschaft freier und gleicher Individuen. Demgegenüber steht die Kehrseite einer jeden Freiheit, die gerade in der Abwesenheit jener richtungs- und sinnstiftenden Einschränkungen und Regeln besteht. Die Verantwortung für Erfolg und Misserfolg wird dem Einzelnen zurechenbar und ist nicht länger Teil eines übergeordneten, unverrückbaren und somit auch der Verantwortung des Individuum entzogenen gesellschaftlichen Dogmas.

### **3.1.2 Unterlegenheitsgefühle**

Während also ein geglückter sozialer Aufstieg dem eigenen Geschick zugerechnet werden darf und somit die nicht erfolgte Anerkennung durch Dritte mit einigem Recht diesen zugeschrieben werden kann, lassen sich Misserfolge in der entklassen Gesellschaft nicht mehr auf ein rigides und undurchdringliches Kastensystem abwälzen, werden zu einem moralisch bewerteten, schambehafteten Merkmal eigener Unfähigkeit (vgl. Neckel 1991: 172). Die Folge kann ein Gefühl der Unterlegenheit sein, das, wie Neckel (vgl. *ibid.* 152)

ausführt, dem Konzept der Machtlosigkeit nach Weber nahekommt, ohne mit dieser zusammenzufallen.

Wird Macht, anders als sowohl in Marxismus und Sozialismus als auch der Tradition des utilitaristischen Liberalismus, nicht an Konflikt, „verstanden als Interessengegensatz oder als aktive Auseinandersetzung“ (Giddens 1995: 314), gebunden, dann zeigt sich, dass Konflikt nicht die kausale Folge der Macht ist, sondern an der Divergenz der Interessen liegt, die durch Macht verfolgt werden. Liegt umgekehrt eine Interessenkonvergenz vor, so kann Macht auch ohne Konflikt wirken (vgl. Neckel 1991: 153). Macht kann somit unabhängig davon angenommen werden, ob die Interessen von Ego und Alter gegenläufiger Natur sind oder nicht. Sie ist auch nicht davon abhängig, ob das soziale Gefüge zwischen Ego und Alter symmetrisch oder asymmetrisch ist, ganz anders als bei Weber, der Hobbes Ansicht (vgl. Anter 2012: 58-59), „wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, so bedeutet sie nichts“ (Hobbes 1959: 24), folgt. Schließlich können sich sowohl Ego als auch Alter zugleich in einer Position der Machtlosigkeit befinden oder Macht innehaben, ohne dass diese Gleichheit die eigene Situation zwangsläufig ändern würde (vgl. Neckel 1991: 153).

Entscheidend ist nur die Frage nach dem Vorhandensein oder der Abwesenheit der zur tatsächlichen Machtausübung notwendigen materiellen oder immateriellen Ressourcen von Geld, Einfluss oder Kraft:

„Wer Macht hat, verfügt über Ressourcen zugunsten eigener Interessen, egal, ob sich seine Ressourcen in welcher Form auch immer auf einen anderen beziehen. Wer machtlos ist, verfügt über keine derartigen Ressourcen, unabhängig davon, ob sie ein anderer hat“ (ibid.: 152).

Macht entspricht somit der Fähigkeit zur Hervorbringung beabsichtigter Wirkungen (vgl. Russell 1973: 29).

Anders als Machtlosigkeit ist Unterlegenheit stets relational. Zwar ist auch Webers Machtbegriff asymmetrisch, doch kommt die Asymmetrie nur durch ein aktives Tun zum Tragen, so wie auch Macht aus Handeln entsteht und an Handeln gebunden bleibt. Macht im Sinne Webers ist ein rein handlungsbezogener Begriff, man kann sie nicht haben oder besitzen, man kann sie nur ausüben oder eben nicht (vgl. Anter 2012: 56-57). Im Gegensatz dazu braucht die Unterlegenheit kein aktives Handeln. Bei Unterlegenheit wird die Asymmetrie der sozialen Beziehung nicht erst durch Handeln ins Leben gerufen oder zumindest sichtbar, sie ist zugleich Grundlage wie Folge der Unterlegenheit, und diese wiederum ist keinesfalls an ein aktives Tun gebunden, bereits das passive *Gefühl* der Unterlegenheit reicht aus, um diese zu konstituieren.

Unterlegen ist man stets nur in Hinblick auf einen Anderen, das soziale Verhältnis ist ein asymmetrisches. In Anlehnung an Webers amorphen Machtbegriff, laut dem nicht nur „alle denkbaren Konstellationen“ (Weber 1980: 28), sondern auch alle „denkbaren Qualitäten“ (ibid.) jemanden in die Lage zur Ausübung von Macht versetzen (vgl. ibid.), kommt Unterlegenheit in erster Linie durch eine qualitative, stark normativ abhängige Bewertung der Umstände zum Tragen. Ohne den qualitativen Vergleich der eigenen Ressourcen mit denen eines Dritten liegt keine Unterlegenheit vor. Erst wenn eine Ressource für beide Personen von gleichem Interesse und somit vergleichbar ist, ihr also eine entscheidende Wertigkeit zugesprochen wird, kann von Über- oder Unterlegenheit gesprochen werden (vgl. Neckel 1991: 153).

Unterlegenheit muss selbst empfunden werden, sie ist eine negative Selbsteinordnung, eine schmerzhaft Selbstbezüglichkeit. Niemand kann gezwungen werden, sich unterlegen zu fühlen, selbst wenn er faktisch sowohl machtlos als auch unterlegen ist. Machtlosigkeit hingegen hat eine entschuldigende Komponente, denn sie beruht auf äußeren Umständen (vgl. ibid.: 155). Machtlos ist der Bürger gegenüber staatlicher Gewalt, machtlos ist, wer sich Kräften gegenüber sieht, deren Vorteil so überragend ist, dass Widerstand vernünftigerweise nicht gefordert werden kann. Die Unterlegenheit hingegen kommt durch einen Mangel an Fähigkeiten, Geld, Wissen oder anderen Ressourcen zustande, die nicht auf der natürlichen physischen Ausstattung basieren, sondern vornehmlich durch eigene Leistung erworben werden müssen (vgl. ibid.).

Die Unterscheidung zwischen Machtlosigkeit und Unterlegenheit offenbart, dass die moderne bzw. postmoderne Gesellschaft nicht nur Machtlosigkeit, sondern bei jenen Teilen der Bevölkerung, die sich vermeintlich *machtlos* oder *ohnmächtig* fühlen tatsächlich vor allem das Gefühl der Unterlegenheit hervorzurufen vermag. Unterlegenheit setzt eine größere Nähe zwischen dem einzelnen Bürger und dem überlegen scheinenden Gegenüber aus, als es bei der Machtlosigkeit der Fall wäre. Wer sich von der Gesellschaft oder dem Staat kleingehalten, nichtbeachtet, alleingelassen oder gar hereingelegt wähnt, der sieht sich zunächst einer gesichtslosen und abstrakten, schlechthin nicht greifbaren Entität ausgesetzt. Machtlos kann der Einzelne zwar auch gegenüber einem anderen Individuum sein, etwa einem Vorgesetzten oder Gläubiger, im Falle von Staat und Gesellschaft sind es aber die Gesamtumstände, die ihn seiner Handlungsmacht berauben. Selbst wenn sich die Machtlosigkeit gegenüber dem Herrscher, Regierungspolitikern oder prominenten Figuren des öffentlichen Lebens einstellt, so sind diese weniger Individuen denn Symbole und Träger der unliebsamen Macht des

gesamten politischen oder gesellschaftlichen Systems, mithin auch nur personifizierte Projektionsflächen jener Kräfte. Insbesondere in ihrer speziellen Ausprägung der Herrschaft, die Popitz (vgl. 1986: 37) als institutionalisierte Macht versteht, wird Macht von der sie in jenem Moment innehabenden Person gelöst und in eine formalisierte Ordnung aus Regeln, Verfahrensweisen und Ritualen integriert und durch diese konsolidiert. Es vollzieht sich eine dauerhafte Entpersonalisierung der Macht (vgl. *ibid.*: 38-39), zumindest sofern der Sonderfall der an die herausragende Einzelperson gekoppelte charismatischen Herrschaft (vgl. Weber 1980: 141) außenvorgelassen wird. Die Macht wird von der Person des Machtinhabers gelöst und als Herrschaftsapparat weniger durch den Funktionär als die Funktion legitimiert (vgl. Popitz 1983: 63), wenngleich ein solcher Apparat zumeist aber nicht zwingend bestehen muss (vgl. Weber 1980: 29). Eine Entpersonalisierung findet aber vor allem, und das ist an dieser Stelle entscheidend, im Verhältnis zwischen Machtausübendem und Machtabhängigen, oder, passender, Machtunterworfenem statt. Anders als andere Formen von auf den jeweiligen Moment begrenzter sporadischer Machtausübung, ist institutionalisierte Macht nicht nur von Dauerhaftigkeit (vgl. Popitz 1986: 61), sondern auch Distanz zwischen Ausübendem und Unterworfenem gekennzeichnet. Politiker, Beamte und Funktionäre sind Individuen, weshalb Herrschaft nie von persönlichen Befindlichkeiten, Animositäten, Korruption oder anderen menschlichen Verhaltensweisen frei sein kann, zumindest im intakten Rechtsstaat wird die Interaktion von Bürger und Staat, beziehungsweise mit dessen Intermediären, aber vornehmlich durch verbindliche und allgemeingültige Normen und Regeln weitestgehend entpersonalisiert. Inhaber staatlicher Macht üben diese, zumindest theoretisch, als Vertreter des demokratisch konstituierten und legitimierten Staates und nicht im eigenen Namen aus. Ohnehin könnten die ausführenden Organe des hyperkomplexen modernen Flächenstaates kaum in einem persönlichen Verhältnis zu den zahlreichen, zumeist in die Millionen gehenden Individuen ihres Machtbereiches stehen.

Die herrschende Autorität des Staates ist somit der Inbegriff unpersönlicher Macht, sie ist nicht an bestimmte Individuen gebunden und übt ihre Macht gleichermaßen auf jeden, und damit auf keinen einzelnen Bürger in besonderer Weise aus. Auf individueller Ebene wird nicht die Herrschaft selbst, sondern ihre Legitimität geregelt, denn nicht unähnlich der frühen Vertragstheorien beruht diese auf einer zumindest impliziten Anerkennung durch den ihrer Macht unterworfenen Bürger, „ein bestimmtes Minimum an Gehorchen wollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis“ (Weber 1980: 122). Ob dies, wie in demokratischen Staaten üblich, auf der Akzeptanz des Rechts beruht (vgl. *ibid.*: 125), dem Glauben an Traditionen (vgl. *ibid.*:

130) oder der „charismatischen Bewährtheit“ (ibid.: 141) eines Anführers, spielt dabei keine Rolle, ebenso wenig, ob der Gehorsam aus innerer Überzeugung geleistet oder aus Opportunitätsgründen und Schwäche geheuchelt wird (vgl. ibid.: 123). Entscheidend ist nur, dass die Herrschaft geduldet und ihr Folge geleistet wird (vgl. Hennen/Prigge 1977: 23).

Die Macht des Staates ist entpersonalisiert, weniger von Böswilligkeit gegenüber dem seiner Macht und Herrschaft unterworfenen Individuum gekennzeichnet, als vielmehr von einer Indifferenz diesem gegenüber. Wenngleich das Machtgefälle nicht auf einer Freiwilligkeit im Sinne von Erwünschtheit oder auch nur Wahlmöglichkeit des Bürgers basiert, so ist auch dieses zumindest von einer sachlichen Zweckmäßigkeit gekennzeichnet, die eine boshafte Intention seitens der Macht nicht ausschließt, mindestens aber als unnötigen Aufwand erscheinen lässt und im Rechtsstaat durch vielfältige Mechanismen verhindert werden soll. Machtlosigkeit infolge staatlicher Autorität, ob diese nun berechtigterweise wahrgenommen wird, ist folglich ihrer Natur nach hochgradig unpersönlich.

Anhänger rechtspopulistischer Strömungen mögen sich durchaus als hilfloses Opfer unpersönlicher Mächte fühlen, wie Adornos Studie zum autoritären Charakter bereits Mitte des letzten Jahrhunderts postuliert (vgl. Guterman/Lowenthal 1949: 12). Das Gefühl von Hilflosigkeit und Passivität (vgl. ibid.: 10) jedoch ist, wie ausgeführt, nicht nur auf Machtlosigkeit, sondern auch auf Unterlegenheit zurückzuführen, und dieses ist *höchstpersönlich*, findet seine Projektionsfläche in einer als feindselig empfundenen Politik. Das Gefühl der Unterlegenheit ist Teil eines Eindrucks politischer Heimatlosigkeit, welches seinerseits nur zu einer ganzen Reihe zusammenhängender Motive sozialer Orientierungslosigkeit gehört:

„Mißtrauen, Abhängigkeit, Sich-ausgeschlossen-fühlen, Angst und Desillusionierung fließen in eins zusammen und ergeben einen grundlegenden Zustand des Menschen im heutigen Dasein: das große Unbehagen“ (ibid.: 12).

Die Ohnmacht, die sich durch den Mittelstand der Weimarer Republik zieht und eine Quelle des aufkommenden Nazismus darstellt (vgl. Fromm 1982: 174), findet ihre Wiederkehr in den Ohnmachtsgefühlen der heutigen Modernisierungsverlierer (vgl. Spier 2006: 36). Diese Ohnmacht darf nicht als Machtlosigkeit verstanden werden, sie ist ein tiefsitzendes Unterlegenheitsgefühl, wird sie nicht als Folge einer emotions- wie wertungsfreien Asymmetrie zwischen dem Einzelnen und dem Staat, beziehungsweise der *Gesellschaft*

empfunden, sondern als mut-, vielleicht sogar böswillige und vor allem zutiefst kränkende Unfähigkeit, zu Unrecht weit überlegenen Kräften hilflos ausgeliefert zu sein.

Die Unterlegenheit, die Nichterfüllung des dringenden Bedürfnisses nach Sicherheit und Wertschätzung, ist eine grundlegende Störung in den Beziehungen des Handelnden zu seiner Umwelt und baut einen Druck auf, der sich in den affektiven Reaktionen der Aggression, Angst und Furcht entladen kann (vgl. Nolte 1970: 153), jenen Emotionen, von denen der rechte Populismus, wie noch zu sehen sein wird, in besonderem Maße zehrt.

### **3.1.3 Subjektive Deprivation – Gefühlte Not als Nährboden des Populismus**

Ist die wirtschaftliche Lage schlecht, so erleichtert dies rechtspopulistischen Bewegungen Gehör zu finden. Eine allgemeine Korrelation zwischen schwacher Wirtschaft und erstarkendem Rechtspopulismus (vgl. O'Connor 2017: 33; Pappas/Kriesi 2015: 323) zeigt sich etwa in Ungarn, wo die rechtspopulistische Jobbik und Viktor Orbáns Fidesz gerade in armen Landesteilen punkten können (vgl. Becker 2010: 37), sowie Frankreich, wo Marine Le Pens Front National bei den Präsidentschaftswahlen 2017 in Gebieten mit hoher Arbeitslosigkeit und niedrigen Löhnen am stärksten war (vgl. Aisch et al. 2017). Vor allem Effekte der Globalisierung, die sich negativ auf den heimischen Arbeitsmarkt auswirken, etwa durch Jobverluste infolge von Produktionsverlagerungen in Niedriglohnländer oder Kapitalflucht, bewirken eine spürbare, oft überproportional ausgeprägte Stärkung populistischer Positionen (vgl. Rodrik 2018: 19-21).

Populismus kann durch finanzielle und soziale Nöte befördert werden, das Enttäuschungspotenzial nichterfüllter Erwartungen an das vermeintliche Versprechen sozialer Mobilität kommt hier stark zum Tragen. Es besteht jedoch kein zwingender Kausalzusammenhang zwischen Wirtschaft und Rechtspopulismus, der Versuch, das Erstarken rechtspopulistischer Kräfte in der Bundesrepublik ausschließlich über quantifizierbare ökonomische Faktoren zu erklären, wie es die *Modernisierungsverliererthese* versucht, wäre zu kurz gegriffen.

Wähler der AfD, speziell solche aus den neuen Bundesländern, ordnen sich überdurchschnittlich häufig selbst der Arbeiterschaft oder unteren Mittelschicht zu (vgl. Hambauer/Mays 2017: 141-142). Die Differenz zwischen Sympathisanten der AfD und solchen anderer Parteien zeigt sich, mit Ausnahme des Pro-Kopf-Einkommens, insgesamt über alle sozio-demografischen Faktoren hinweg jedoch durchwegs als statistisch kaum oder überhaupt nicht signifikant (vgl. Hansen/Olsen 2018: 9). Das durchschnittliche Einkommen AfD-affiner Personen liegt bei sehr ähnlicher Verteilung der Gehaltsklassen lediglich 18 Euro

niedriger als der mittlere Wert der Gesamtbevölkerung (vgl. Böcking 2017). Zwar erklären Personen mit niedrigem Bildungsgrad eine dreimal so hohe Bereitschaft zur Wahl der AfD als solche mit Hochschulabschluss (vgl. Tutić/Hermanni 2018: 283), der individuelle Bildungsgrad darf aber nicht zwangsläufig mit der sozio-ökonomischen Lage gleichgesetzt werden. So finden sich zur Bundestagswahl 2017 überproportional schlecht oder wenig qualifizierte Menschen und damit viele Geringverdiener unter ihren Anhängern, gleichzeitig weist sie, bei Unterrepräsentation mittlerer Einkommenslagen, eine überdurchschnittlich hohe, statistisch signifikante Anziehungskraft in den oberen Einkommensgruppen auf (vgl. Hilmer et al. 2017: 28). Ob sich anhand der als Status bezeichneten Kombination von finanzieller Situation und Bildungsgrad eine Affinität zum Rechtspopulismus ableiten lässt, ist daher nicht unstrittig (vgl. Lengfeld 2018: 299), es ist aber erkennbar nicht nur das abgehängte Prekariat, dem die AfD ihren Aufstieg verdankt (vgl. Manow 2019: 82).

Dies deckt sich mit der Selbsteinschätzung des AfD-Spitzenmannes Björn Höcke:

„Ein Alexander Gauland, Jörg Meuthen oder eine Alice Weidel sind außerdem ganz sicher keine ‚Globalisierungsverlierer‘, sondern repräsentieren einen Teil der gebildeten, führungsfähigen Mittelschichten in unserem Land. Und auch die Pegida-Demonstranten sind nach seriösen soziologischen Untersuchungen keineswegs ‚underdogs‘, sondern ein Querschnitt der Gesellschaft und sollen sogar ein überdurchschnittliches Einkommen haben“ (Höcke/Hennig 2018: 236).

Die Teilnehmer der migrationsfeindlichen Pegida-Bewegung, die „stets zwischen Populismus und Protest zu schwanken scheint“ (Henke/Lloyd 2015: 287) und auf ihrer Höhe jede Woche zehntausende Demonstranten mobilisieren konnte, weisen ein über dem Durchschnitt liegendes Einkommen auf (vgl. Vorländer et al. 2015: 49-50).

Die allgemeine Wirtschaftslage Deutschlands befindet sich zudem, anders als in vielen europäischen Nachbarländern, just in jenem Zeitraum auf einem Allzeithoch, in dem AfD und Pegida entstehen. In der Bundesrepublik vollzieht sich ein „goldenes Jahrzehnt“ (Kaiser 2018) mit den niedrigsten Arbeitslosenquoten seit der Wiedervereinigung (vgl. Zeit Online 2018a).

Ogleich die persönliche sozio-ökonomische Lage bei der Bundestagswahl 2017, entgegen im Vorfeld der Wahl entstehender gegenteiliger Hypothesen (vgl. Lengfeld 2017: 209), der umfangreicheren Datenlage nach der Wahl zufolge ein wesentlicher Faktor für die Zustimmung zur AfD darstellt (vgl. Tutić/Hermanni 2018: 284-285), bleibt das Bild unvollständig, wenn nur der Grad der objektiv messbaren Deprivation beachtet wird.



Wie die meisten auf Selbstbewertung basierenden sozialen Phänomene hat auch Deprivation eine stark subjektive Komponente. Ungeachtet tatsächlich messbarer objektiver Gegebenheiten kann man sich selbst in einer prekären Lage *fühlen*. Eine solche subjektive Deprivation verfügt über einen langen Zeithorizont, sie kann sich sowohl auf die aktuell gefühlte Lage beziehen als auch auf die befürchteten zukünftigen Konsequenzen momentaner oder kommender Ereignisse. Anders als bei wirklicher Deprivation müssen keine tatsächlichen Mangelercheinungen erkennbar sein, bereits das Empfinden, diese lägen vor, oder sogar die Befürchtung, diese könnten künftig auftreten, genügt (vgl. Spier 2006: 52-53):

„Zukunftsängste sind nicht zwangsläufig verbunden mit der derzeitigen eigenen Situation. Man kann sehr gut situiert sein und dennoch Angst haben, seine Besitzstände zu verlieren. Die Furcht vor dem sozialen Abstieg ist also oftmals unabhängig vom sozialen Status“ (Gagné 2018).

Sie kann auch bei jenen Bürgern besonders ausgeprägt sein, denen kein unmittelbarer Abstieg droht, die also nicht jenem neuen Dienstleistungsproletariat (vgl. Misik 2017: 200) angehören, das aufgrund niedriger Qualifikation in schlecht bezahlten Jobs verharrt und der steten Gefahr ausgesetzt ist, komplett vom Arbeitsmarkt verdrängt zu werden.

Für die Anziehungskraft populistischer Parteien oder Bewegungen ist mithin die Selbstbewertung der eigenen finanziellen Situation ein wichtiger Faktor, wobei diese, analog zum Tunneleffekt, in besonderem Maße relational vorgenommen wird. Der subjektive Eindruck der Deprivation kann isoliert auf die eigene Lage gerichtet sein, etwa indem die Verschlechterung der aktuellen zu einer früheren Einkommenssituation empfunden, oder eine künftige Verschlechterung im Vergleich mit der Gegenwart befürchtet wird.

Zumeist wird diese hochgradig subjektive, relative Deprivation jedoch im Vergleich mit Dritten wahrgenommen. Ob diese Referenzgruppe tatsächlich in irgendeiner Form bessergestellt ist als man selbst, spielt nur eine untergeordnete Rolle. So wie das Gefühl der Deprivation keine objektive Grundlage braucht, kann auch der Vorteil derjenigen mit denen man sich vergleicht imaginärer Natur sein. Es reicht, dass die vorgestellte Situation der anderen Person oder Gruppe als überlegen erscheint (vgl. Runciman 1966: 11). Nicht jeder Vergleich, der in der Feststellung einer unvorteilhaften Situation resultiert, löst den Eindruck relativer Deprivation aus. Die eigene Situation wird nicht nur gegenüber einer einzigen anderen Person oder Gruppe definiert, sondern relativ zu allen Akteuren und Subjekten in einem multivariaten System. So kann man sich zwar gegenüber der einen Gruppe benachteiligt fühlen, die relative Überlegenheit gegenüber einer zweiten, vergleichbaren Gruppe jedoch erlaubt es wiederum, diese Gefühle in einen größeren Kontext zu setzen und

abzumildern (vgl. Merton 1968: 289). Entscheidend ist, dass die eigene und die anderen Gruppen miteinander vergleichbar sind, sich in einem ähnlichen sozialen Umfeld bewegen. „Die Diskrepanz zwischen Ansprüchen und Wirklichkeit, Erwartung und Realität, Wollen und Können, die ja relative Deprivation ausmacht“ (Willems 1997: 24), vermag nur aufzutreten, wenn es einen halbwegs gangbaren Anhaltspunkt dafür gibt, einen Vergleich mit anderen überhaupt sinnvoll vornehmen zu können. Komplette unrealistische Ziele und Bestrebungen, die sich bei jeder Logik als fixe Idee manifestieren, können zu Enttäuschung und Wut führen, solche Manien unter den Begriff der relativen Deprivation zu fassen würde diesen aber, wie Runciman (vgl. 1966: 10) berechtigt anmerkt, unzulässig ausdehnen und seines Wertes berauben. Wie beim Tunneleffekt müssen auch hier Hoffnungen und Erwartungen enttäuscht werden, die nicht komplett aus der Luft gegriffen sind. Die eigene Gruppe muss, wie diejenigen mit denen sie verglichen wird, einen signifikanten Referenzrahmen für die Eigenbewertung liefern, ein Gedanke, den ähnlich schon Mead äußert (vgl. Merton 1968: 293), wenn er Selbstbeurteilung als reflektive Bewertung vom Standpunkt der anderen Gruppenmitglieder definiert (vgl. Mead 1980: 244-246).

Die Wahrscheinlichkeit, enttäuscht zu werden, steigt dabei paradoxerweise umso stärker an, je geringer die Erwartungen sind (vgl. Runciman 1966: 29). Hierfür sei erneut der Tunneleffekt in Erinnerung gerufen, bei dem die Enttäuschung über einen ausbleibenden Aufstieg, verglichen mit ähnlich gestellten Dritten, für eine Weile durch Hoffnung, auch bald vom Glück begünstigt zu werden, in Schach gehalten werden kann, nur um irgendwann umso bitterer auszubrechen. Im Falle des Abstiegs fehlt das ermutigende Beispiel. Selbst wenn der eigene Abstieg noch nicht eingesetzt haben sollte, sogar wenn dieser ultimativ ausbleibt, so entfaltet die Deprivation, die tatsächlich oder gefühlt um einen herum um sich greift, ihre verstörende Wirkung. Die eigene Position erscheint als Erhalt des Status auf Zeit. Das Phänomen subjektiver Deprivation verstärkt Unterlegenheitsgefühle, der Einzelne ist eben nicht machtlos gegenüber einer abstrakten Form von Herrschaft, sondern fühlt sich überlegenen Gruppen, Gesellschaftsteilen oder Individuen ausgesetzt. Unter dem Eindruck ungerechter Benachteiligung kann der Wunsch aufkeimen, sich gegen diese aktiv zur Wehr zu setzen (vgl. Ellemers 2002: 245). Deprivation ist eine Gefühlslage, die in den höchstpersönlichen, geradezu intimen Lebensraum ragt, sie erscheint zugleich als schmerzliche Erinnerung selbstverschuldeter Unfähigkeit wie Ergebnis böswilliger Kräfte. Obwohl Politik und Gesellschaft auch dann selten greifbar sind, wenn sie auf Referenzgruppen heruntergebrochen werden, so wird sie zum Angriff auf die eigene Person oder Gruppe umgedeutet.

Tatsächliche und subjektive Deprivation können zusammenfallen, sie müssen es aber nicht, und gerade bei Sympathisanten populistischer Bewegungen klafft eine augenscheinliche Lücke zwischen Ist- und gefühltem Zustand.

Mit 34 Prozent zählen AfD-Wähler sich um gut neun Prozentpunkte häufiger zu den sozialen Absteigern im Vergleich mit ihren Eltern als es in der wahlberechtigten Gesamtbevölkerung der Fall ist. Je höher das Einkommen, desto seltener sehen sich auch AfD-Wähler als negativer sozialer Mobilität ausgesetzt. Der gefühlte Status ist somit nicht komplett unabhängig von den tatsächlichen Begebenheiten, die Selbsteinschätzung ist jedoch, auch unter statistischer Kontrolle von Einkommen und Berufsposition, auf signifikante Weise deutlich negativer als in der Gesamtbevölkerung. Diese Einschätzung ist auch unter Berücksichtigung des höchsten Bildungsabschlusses stabil und damit von der objektiven sozio-ökonomischen Position weitgehend unabhängig (vgl. Hilmer et al. 2017: 29-31).

Noch deutlicher fällt die negative Grundeinstellung, trotz objektiv gesehen nicht außergewöhnlich schlechter durchschnittlicher Individualsituation, in Hinblick auf die persönliche Zukunft aus. Mehr als die Hälfte aller Befragten sieht dieser mit Zuversicht entgegen, aber nur ein Drittel der AfD-Wähler (vgl. Hilmer et al. 2017: 32). Zugespitzt könnte man also insgesamt formulieren, dass es weniger reale Entbehrungen, sondern vor allem eine Kombination aus wahrgenommenem Abstieg in der Vergangenheit und Furcht vor zukünftiger Verschlechterung der eigenen Lage ist, die mit der Nähe zur AfD-Wahl korreliert. Menschen, die AfD wählen, oder es zumindest in Erwägung ziehen, befinden sich somit überwiegend nicht in einer finanziell prekären Situation, aber sie fühlen sich vor möglichen Krisen in der Zukunft nicht ausreichend geschützt (Hilmer et al. 2017: 33). Dieses „Gefühl der Unsicherheit“ (Sommer 2010: 71) führt zu einer „gefühlten Prekarisierung“ (Kraemer 2009: 249) und spiegelt die Kluft dar zwischen einer Vergangenheit, die mit einer gesellschaftlich konstruierten Sicherheitserwartung verbunden wird, und einer Gegenwart und absehbaren Zukunft, die durch fragwürdige Aufstiegsmöglichkeiten in Verbindung mit der nicht von der Hand zu weisenden Möglichkeit des Abstiegs, ausgelöst durch veränderte Arbeitsbedingungen sowie Einschnitte in das Sozial- und Rentensystem, als höchst unvorhersehbar bewertet werden (vgl. Sommer 2010: 69-71).

### **3.1.4 Die verunsicherte Mitte**

Sorgen vor einem unmittelbar bevorstehenden oder auch nur subjektiv möglich erscheinenden ökonomischen Abstieg sind Teil einer ganzen Reihe von Phänomenen, die sich mit der Angst, zu den Verlierern der Modernisierung zu gehören zählen lassen, und eng mit der postdemokratischen Gesellschaft sowie der These des *Cultural Backlash* verbunden sind (vgl. Rippl/Seipel: 237). Ihnen allen gemeinsam ist eine Sichtweise auf den Populismus, welche die Effekte ökonomischer Schwierigkeiten nicht als Hauptursache, sondern vielmehr als eines aus einer ganzen Reihe eng miteinander korrelierender Symptome einer Moderne sieht, die viele Menschen zu überfordern scheint (vgl. Norris/Inglehart 2019: 32-35). Obschon der Einzelne seiner finanziellen Situation, wie gezeigt, einen nachvollziehbar großen Wert beimisst und der Angst vor einem sozio-ökonomischen Abstieg eine unbestreitbar gewichtige Rolle für das Verständnis von Populismus zukommt, dürfen nicht-monetäre Faktoren keinesfalls unterschätzt werden. Wie schon ausgeführt liegt der Schluss nahe, „dass wir vornehmlich eine Gruppe der eher kulturell Entfremdeten als Wählerschaft der Populisten identifizieren können, die mit der Gruppe der eher ökonomisch Benachteiligten nicht deckungsgleich ist“ (Manow 2019: 75). In der AfD kommt eine gesellschaftliche Konfliktlinie zum Tragen, die sowohl kulturelle wie materielle Motive anschneidet (vgl. Koppetsch 2019: 104).

#### **3.1.4.1 Eine Entfremdung des Bürgers**

So wie ökonomische Gegebenheiten nicht als alleinige Erklärungsansätze ausreichen, sollte auch die Ablehnung des Fremden als Teil einer übergeordneten Problematik betrachtet werden. Wirtschaftliche und kulturelle Ängste verstärken einander, weshalb monokausale Erklärungsansätze zwangsläufig unbefriedigend bleiben müssen (vgl. Mounk 2018: 159).

Eine Verengung der Ablehnung des Fremden auf eine blanke Xenophobie verfehlt in ähnlicher Form den Kern des zugrundeliegenden Phänomens. Pegida weist migrationskritische oder sogar fremdenfeindliche Tendenzen auf und widmet sich nahezu exklusiv den Themen Islam, Einwanderung und Ethnopluralismus (vgl. Schmidt 2017: 114-115). Dennoch kann Pegida nicht als rein fremdenfeindliche Bewegung einer radikalen Minderheit abgetan werden, ist vielmehr „auch Ausdruck eines gesamtdeutschen geistigen Klimas, einer schon länger gärenden neoautoritären Strömung“ (Nachtwey 2016: 217). Die als unkontrollierbar wahrgenommene Migration bestätigt das Gefühl der Unterlegenheit gegenüber böswilligen Vorgängen außerhalb des eigenen Machtbereiches, „Pegida ist

insofern Ausdruck einer von Abstiegsängsten geplagten und radikalisierten Mitte“ (ibid.: 218).

Populismus ist nicht zuletzt auch eine Reaktion auf das Gefühl einer gesellschaftspolitischen Krise (vgl. Taggart 2002: 69), aber obwohl migrationskritische Bewegungen infolge der Flüchtlingskrise an Zulauf gewonnen haben, braucht es keine konkret benennbaren exogenen Schocks, entscheidend ist erneut allein der Eindruck von Bedrohung, das *Krisengefühl*. Gefragt nach der Motivation, sich für Pegida zu engagieren, bezieht sich zwar mehr als „ein Drittel aller Antworten auf das Problemfeld der Zuwanderungs-, Integrations-, Flüchtlings- und Asylpolitik“ (Vorländer et al. 2015: 65), das Gros der Antworten entfällt aber auf Themenkomplexe jenseits der Migration. So beklagt jeder vierte Befragte eine als abgehoben empfundene, die Wünsche des Volkes ignorierende und ihre Entscheidungen unzureichend oder überhaupt nicht kommunizierende Politik, ein Fünftel der Demonstranten äußert gar eine allgemeine Unzufriedenheit mit dem politischen System der Bundesrepublik insgesamt (vgl. ibid.: 63).

Auch der Aufstieg der AfD zur in Umfragen zeitweise bundesweit zweitstärksten Kraft (vgl. Zeit Online 2018b) kann nicht nur durch Fremdenfeindlichkeit erklärt werden. Der Fremde ist in jeder Hinsicht anders, „also auf furchterregende Weise unberechenbar und damit anders als die Menschen, mit denen wir tagtäglich zu tun haben und von denen wir zu wissen glauben, was wir von ihnen erwarten können“ (Bauman 2016: 13), wie Bauman es ausdrückt. Die Ablehnung des Fremden bezieht ihre Bedeutung für den modernen Rechtspopulismus aber maßgeblich aus der so gewonnenen „berauschenden Befreiung von dem Gefühl, fremd im eigenen Land zu sein“ (Hochschild 2017: 305-306). Darum nimmt die Auseinandersetzung mit dem Fremden im Rechtspopulismus einen solchen Stellenwert ein, er ist ein Element, welches das Gefühl der Fremdheit im eigenen Land durch seine bloße Anwesenheit potenziert. Allein indem er da ist, sichtbar ist, ein Element der Andersartigkeit in die gewohnten Lebenswelten einbringt, verändert der Fremde das Verhältnis des diesen Wandel negativ bewertenden Bürgers zu seiner Umwelt.

Die Ablehnung des Fremden beinhaltet mithin eine Fundamentalkritik an Gesellschaft und Politik, die weit über das zugewanderte Individuum hinausreicht, Migration ist ein Symbol für die Auflösung vertrauter Deutungsmuster des eigenen Lebens. Wer sich fremd im eigenen Land fühlt, der sieht sich entfremdet von jenem Gebilde aus Gemeinschaft und Gesellschaft, aus nah und fern, das sich als Heimat bezeichnen lässt.

Das Gefühl *geistiger Heimatlosigkeit* (vgl. Guterman/Lowenthal 1949: 12), von *gesellschaftlicher Obdachlosigkeit* (vgl. Dubiel 1986a: 47) ist ein wesentliches Symptom dieser Entfremdung. Die Sorge vor einer überhandnehmenden Zuwanderung, nicht zuletzt durch den als „Merkels Grenzöffnung“ (Blume et al. 2016) bekannt gewordenen Einlass von Flüchtlingen im September 2015, verstärkt für manche Bürger den Eindruck politischer Entfremdung durch „das beklemmende Gefühl eines stetig voranschreitenden Souveränitätsverlustes gegenüber der Politik“ (Vorländer et al. 2017: 148). Die Politik trage, so der Vorwurf, aktiv dazu bei, den Bürger von seiner Heimat zu entfremden und ihn zur gesellschaftlichen Obdachlosigkeit zu verdammen. Der unaufhaltsame Vorgang der Migration wird als Entfremdung von den gewohnten Gegebenheiten erlebt und steigert die erlebte Ohnmacht, die Unterlegenheit gegenüber den voranschreitenden Prozessen der Modernisierung (vgl. Spier 2006: 36). Die Bundesregierung bemüht sich früh, unter dem zum Politikum avancierten Leitsatz „Wir schaffen das“ (vgl. Hildebrandt/Ulrich 2015) Migrationsorgen und dem gefühlten Souveränitätsverlust entgegenzutreten, jedoch:

„Für die Masse der bereits heute unter existenzieller Unsicherheit, einer prekären sozialen Situation und ungewissen Aussichten leidenden Bevölkerung signalisiert der Zustrom hingegen noch mehr Konkurrenz und sinkende Aussichten auf eine Verbesserung der Zustände“ (Bauman 2016: 10).

Und schlimmer noch, „nach allem, was wir wissen, könnte der massive Zustrom von Fremden Dinge zerstören, die uns lieb sind, und unser tröstlich vertrautes Leben verstümmeln oder gänzlich auslöschen“ (ibid.: 14).

Wer, wie der AfD-Abgeordnete und Vorsitzende des Haushaltsausschusses im Deutschen Bundestag, Peter Boehringer, mit Begriffen wie *Umvolkung*, hantiert, mit denen ein „permanenter Austausch des deutschen Staatsvolks durch zu 98% illegale Eindringlinge“ (zit. n. Steffen 2018) beschrieben werden soll, macht aus seiner fremdenfeindlichen Gesinnung keinen Hehl. Er drückt aber auch aus, was Wolfgang Thierse „Entheimatungsängste“ (Thierse 2016) nennt, deren Kern eine „Angst der Einheimischen vor der Veränderung, vor dem ‚Fremd-Werden des eigenen Landes‘“ (Charim 2018: 104) ist. Der Kampfbegriff der Überfremdung, die Sorge vor der Umvolkung, entstehen auch aus einer kulturellen Unvertrautheit, bei der die Fremdheit sich aus der ungewohnten Anmutung, Kultur und Verhaltensweise des Fremden ergibt (vgl. Münkler 2017: 202-204).

Die populistische Rhetorik greift gezielt das Gefühl der Entfremdung einer sich verändernden Gesellschaft auf und macht sie sich zu eigen:

„In den Verfahren der autoritär-populistischen Mobilisierung wird das psychoanalytische Verfahren der Hilfe zur Selbstaufklärung auf den Kopf gestellt. Kollektive Ängste, Orientierungsunsicherheiten und Regressionsneigungen werden systematisch aufgegriffen und verstärkt“ (Dubiel 1986b: 10).

Die Angst, durch Migration fremd im eigenen Land zu werden, zieht sich wie ein roter Faden durch die Flüchtlingsdebatte. Symbolisch dafür steht ein 2016 bei Twitter von der damaligen CDU-Bundestagsabgeordneten und späteren Vorsitzenden der AfD-nahen Desiderius-Erasmus-Stiftung, Erika Steinbach, veröffentlichtes Foto. Mit der Überschrift „Deutschland 2030“ zeigt es ein von dunkelhäutigen Menschen neugierig umringtes blondes Kind, unter dem Bild steht „Woher kommst du denn?“ (vgl. Steinbach 2016). Eben jene damit suggerierte Veränderung der deutschen und mitteleuropäischen Bevölkerungsstruktur, infolge sich auflösender Selbstverständlichkeiten und des wahrgenommenen Verlusts der Hegemonie durch die eigene Volksgruppe, greift auch die AfD wiederholt auf. Die Teilnehmer einer Demonstration gegen die Migrationspolitik der Regierung Merkel werden von Gauland ermahnt, es sei ihre Aufgabe „dagegen zu wirken, dass dieses Land von der Erde verschwindet und sozusagen nur noch irgendeine uns fremde Bevölkerung hier lebt. Wir sind die Deutschen! Und wir wollen es bleiben!“ (Gauland 2016e). Der Kanzlerin wird unterstellt, „dass sie ein Volk völlig umkrempelt und viele fremde Menschen uns aufpfropft und uns zwingt, die als Eigenes anzuerkennen“ (ibid.). Zur gezielten Veränderung der Bevölkerungsstruktur kommt also noch die Zumutung hinzu, die Fremden im eigenen Land als gleich zu akzeptieren und damit der Veränderung den Segen erteilen zu sollen. „Aber es ist unser Land! Und es ist unser Volk! Und es ist nicht das Land von Fremden“ (ibid.), so Gauland weiter.

Diese Fremden, die weder Teil des Landes noch des Volkes sind, nach Deutschland zu bringen und die einheimische Bevölkerung zu zwingen, sie als Eigenes anzuerkennen, stelle einen gezielten Angriff auf die traditionelle Lebensweise und Kultur Deutschlands dar, wie das 2018 von der AfD-Fraktion im Thüringer Landtag veröffentlichte Positionspapier *Leitkultur, Identität, Patriotismus* ausführt. Die UNO propagiere vermeintlich die millionenfache „Masseneinwanderung“ (AfD Thür. 2018: 47) in die Industrienationen der Europäischen Union und damit die „Multikulturalisierung“ (ibid.) der Gesellschaft, ein Vorgang, der als unabwendbarer Teil der Globalisierung verstanden wird (vgl. ibid.). Eigens zur Verdrehung dieser Vorgänge zu positiven Effekten habe die UNO eine Studie in Auftrag gegeben, „was den Schluss nahelegt, dass die eigentliche Agenda der Studie im Vorantreiben der Multikulturalisierung und damit die Zerstörung der Nationalkulturen der thematisierten

Industrieländer besteht“ (AfD Thür. 2018: 48). Durch dieses verschwörerische politische Programm solle die „Entnationalisierung der europäischen Völker und die Umwandlung der bisherigen Nationalstaaten in multi-ethnische Gebilde“ (Höcke/Hennig 2018: 201) durch „brutale Verdrängung der Deutschen aus ihrem angestammten Siedlungsgebiet“ (ibid.: 205) vorangetrieben werden. Das endgültige Ziel der von den Eliten betriebenen Entnationalisierung liege im „Volkstod durch den Bevölkerungsaustausch. Die Flüchtlinge sind ihnen nur Mittel zum Zweck, damit das verhaßte eigene Volk endlich von der Weltbühne verschwindet“ (Höcke/Hennig 2018: 216). Multikulturalisierung wird als Atrophie des Gefüges aus Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat verstanden, als Geschichte vom Verfall fataler Destabilisierung.

Die damit einhergehende Veränderung der Lebenswelt wird als Bedrohung der ohnehin schon fragilen Sicherheit des vertrauten Daseins gesehen. Migranten und ihre fremdartigen kulturellen Einflüsse verkörpern die Kunde des Zusammenbruchs der gewohnten Ordnung, jenes Zustands, in dem die „Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen stabil, also verständlich und vorhersagbar sind, so dass diejenigen, die darin leben, wissen, wie sie sich zu verhalten haben“ (Bauman 2016: 20). Ob diese Ordnung zu diesem Zeitpunkt noch Bestand hatte oder ohnehin nur eine nachträglich konstruierte Illusion darstellt, ist dabei zweitrangig. Zunehmende Migration ist nur ein Themenkomplex aus einer Fülle verschiedener politischer und gesellschaftlicher Veränderungen, aus denen sich Überforderung und, ultimativ, Entfremdung speisen. Der Zusammenhang zwischen einem allgemeinen Gefühl politischer und sozialer Entfremdung angesichts einer als überfordernd wahrgenommenen oder in die falsche Richtung voranschreitenden gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und der gruppenbezogenen Ablehnung des Fremden an sich ist theoretisch wie empirisch vielfältig untersucht und belegt worden (vgl. Kühnel/Schmidt 2002: 84), besonders sorgfältig unter anderem in Wilhelm Heitmeyers (vgl. 2010: 23) Langzeitstudie zu disparaten Entwicklungen und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.

Nicht alle Bürger mögen diese Sorge teilen, und noch weniger würden wohl eine verschwörerische Umvolkung am Werke sehen, doch der kritische Blick auf die Migration ist in keinsten Weise ein exklusives Merkmal des Populismus. Vielmehr greift dieser bestehende, weit verbreitete Sorgen auf und bietet ihnen eine politische Plattform. So äußert deutlich mehr als die Hälfte der Deutschen Sorge um die Zuwanderung und fordert deren Beschränkung, mehr als 60 Prozent stimmen der Aussage zu, dass Ausländer sich an der deutschen Kultur orientieren sollen (vgl. Hilmer et al. 2017: 22-23). Der moderne rechte Populismus bezieht



sein Potenzial nicht aus der Attraktivität für extreme Gesinnungen, sondern vor allem daraus, dass er sich der Sorgen der Mitte annimmt, also jenes unscharfen Raumes, innerhalb dessen sich der soziale Konflikt entwickelt (Vogel 2009: 310). Das große rechtspopulistische Potenzial der Mitte der Gesellschaft ist bereits seit längerem Forschungsgegenstand der Sozialwissenschaften und empirisch gut belegt (vgl. Schaefer et al. 2002: 132-133). Gerade in der Mitte scheint die Sorge vor einer überhandnehmenden Migration besonders groß, was den enormen Absatz von Thilo Sarrazins (2010) migrationskritischer Streitschrift *Deutschland schafft sich ab* speziell im der gehobenen Mittelschicht angehörenden Publikum erklärt (vgl. Koppetsch 2013: 36). Populismus ist ein Phänomen der Mitte (vgl. Priester 2012: 17), er greift die Befürchtungen jenes Teils der Gesellschaft ab, der sich hinsichtlich seiner sozialen Zukunft wie politischen Orientierung tief verunsichert zeigt (vgl. Münkler 2010: 55).

Xenophobie spielt dabei eine Rolle, wichtiger aber ist das Gefühl, das Selbst und die sich verändernde Umwelt nicht länger in einen Zusammenhang setzen zu können (vgl. Goodhart 2017: 121). In dieser entfremdeten Welt findet man sich nicht zurecht, neben der Verunsicherung bleibt vor allem das Gefühl der Ohnmacht gegenüber unbegreiflichen Vorgängen und der Unterlegenheit gegenüber den für diese Vorgänge verantwortlichen Prozessen, Wirkmechanismen und Kräften: „Entfremdung ist verbunden mit dem Problem des Sinnverlusts, ein entfremdetes ist ein ‚verarmtes‘ oder bedeutungslos gewordenes Leben – aber es ist eine Art von Sinnlosigkeit, die sich mit Machtlosigkeit und Ohnmacht verschränkt“ (Jaeggi 2006: 40). In der Entfremdungsthematik verschränken sich somit die Diagnose des Machtverlusts gegenüber sich selbst angesichts der Unfähigkeit, auf die Verhältnisse um einen herum den gewünschten Einfluss nehmen zu können mit der des Sinnverlusts in Bezug auf die umgebende Welt.

Zugleich ist Entfremdung durch Fremdbestimmung und Bestimmungslosigkeit gekennzeichnet, die entfremdete Welt wird nicht als sinnvolles Ganzes erfahren (vgl. *ibid.*: 41). Das Konzept der Entfremdung zieht sich durch die Ideengeschichte, als Entfernung des Selbst von der eigenen Person und Persönlichkeit, des Seins vom Dasein, sei es durch die einem von der Gesellschaft oder äußeren Kräften aufgezwungene Rolle, wie bei Rousseau und Hegel, oder des Arbeiters von seinem Produkt bei Marx (vgl. Feuerlicht 1978: 37-38). Entfremdung bedeutet gerade nicht Fremdheit im Sinne von Unvertrautheit, Unverbundenheit oder auch Indifferenz, nicht die Abwesenheit einer Beziehung. Die Entfremdung ist vielmehr selbst eine defizitäre Beziehung (vgl. *ibid.*: 43). Deswegen entfaltet sie so eine verstörende und zerstörerische Wirkung, nicht weil sie die Verbindung des Individuums mit etwas

Anderem, Entfernten unterbricht, sondern weil sie die Verbindung des Individuums mit sich selbst oder zumindest einem Teil seiner Selbst nachhaltig zu unterbinden vermag (vgl. Schacht 1971: 239). Entfremdung bezeichnet somit

„eine Trennung oder Separierung von etwas, das eigentlich zusammengehört, den Bezugsverlust zwischen Größen, die dennoch in einem Verhältnis zueinander stehen. Von etwas entfremdet zu sein bedeutet dieser Beschreibung zufolge, sich von etwas entfernt zu haben, in das man eigentlich involviert oder auf das man eigentlich bezogen ist – oder jedenfalls sein sollte“ (Jaeggi 2006: 43).

Der Bürger sollte sich in einer liberalen Demokratie involviert fühlen, sollte Bezug zu den Vorgängen in Staat und Gesellschaft haben. Der Eindruck der Überfremdung, so sachlich unbegründet er auch anmuten mag, schafft jedoch genau jene Entfremdung, das Gefühl der Distanz zu Mechanismen und Verhältnissen der ihn umgebenden politischen Welt, denen der Bürger sich eigentlich untrennbar verbunden sehen sollte. Er schafft jenen Eindruck politischer und gesellschaftlicher Obdachlosigkeit, der sowohl gegenüber einer als kalt und den Nöten des kleinen Mannes desinteressiert wahrgenommenen Politik als auch gegenüber einer Heimat, in der man sich fremd fühlt, zum Tragen kommt.

Entfremdung stellt eine besondere Form des Freiheitsverlusts dar, einen Mangel dessen, was Berlin als positive Freiheit definiert, jener Freiheit, die nicht nur die Abwesenheit von Zwang, sondern auch die Möglichkeit zur Verwirklichung von als wichtig bewerteten Zielen beinhaltet (vgl. *ibid.*: 53). Entfremdung schafft nicht nur eine psychische Distanz zwischen Sein und Selbst, sie beinhaltet auch ein starkes Element von Ohnmacht, oder, genauer, Unterlegenheit gegenüber jenen Kräften, die das Individuum in die Entfremdung gerückt haben. Wer sich unterlegen sieht und fremd gegenüber inner- wie außenweltlichen Vorgängen, wer sich seines Status nicht sicher sein kann, weil er sich als ignoriert und als unfreiwilliger und ungefragter Teilnehmer einer ihn überfordernden gesamtgesellschaftlichen Entwicklung fühlt, ergibt sich diesem Zustand – oder lehnt sich gegen ihn auf, wie Berlin weiter ausführt:

„Vielleicht möchte ich einfach nur nicht mehr ignoriert, nicht mehr herablassend oder verächtlich behandelt, nicht mehr als eine Selbstverständlichkeit angesehen werden – vielleicht möchte ich einer Lage entkommen, in der ich nicht als Individuum behandelt werde, in der meine Einmaligkeit nicht genügend anerkannt wird, in der ich als Teil einer amorphen Masse, als statistische Größe ohne identifizierbare spezifisch menschliche Züge und eigene Ziele eingeordnet werde“ (Berlin 2006: 237).

Es ist gerade der Wunsch nach Würde, über den sich der Einzelne definiert, „das Bedürfnis nach Status drückt sich auf sehr persönliche Weise aus: man möchte als Individuum respektiert werden“ (Sennett 1998: 82), wie Sennett ganz ähnlich feststellt. Der derlei durch die Migration behinderte Wunsch nach Status und Anerkennung (vgl. Berlin 2006: 238) nährt die Fiktion einer erlösenden völkischen Homogenität. Diese soll den unhaltbaren Zustand, geradewegs in einer Umkehrung der Lehre Kants von einem für seine innere Freiheit ausdrücklich nicht auf öffentliche Anerkennung angewiesenen Menschen (vgl. *ibid.*: 317-318) auflösen, und „die einzigen Menschen, die mich in dieser Weise anerkennen und mir das Gefühl vermitteln können, jemand zu sein, sind die Angehörigen der Gesellschaft, der ich mich historisch, moralisch, ökonomisch und vielleicht auch ethnisch zugehörig fühle“ (vgl. *ibid.*: 238).

#### **3.1.4.2 Verunsicherung durch Wertewandel**

Auch ohne Bezugnahme auf die Zuwanderung verstärken die sich verändernden Rahmenbedingungen des Privaten in der Öffentlichkeit, beziehungsweise die in der Öffentlichkeit verstärkte Sichtbarkeit der von tradierten Normen abweichenden Formen des Privaten, die Entfremdung in erheblichem Maße, deren vielgestaltige Vorgänge oftmals dem Wertewandel zugeschrieben werden. Der Begriff des Wertewandels, so schlüssig er als Konzept zur Deutung gesamtgesellschaftlicher Veränderungen scheinen mag, ist jedoch insbesondere in methodischer Hinsicht keineswegs unumstritten, und soll daher zunächst einer kurzen, aber kritischen Betrachtung unterzogen werden.

Die Rede von einem Wandel ist schon deshalb nicht unproblematisch, weil die Diagnose eines solchen zwangsläufig eine zeitbasierte Analyse erfordert, anhand derer sich eine deutliche Veränderung, eben jener Wandel, empirisch fundiert erkennen lässt. Dies ist aber für den Zeitraum vor dem Zweiten Weltkrieg, wie Rödder (vgl. 2014: 25) anmerkt, in Ermangelung detaillierter Umfrageforschung nicht gegeben, wodurch der postulierte Wandel in den Nachkriegsjahrzehnten schwierig zu untermauern ist. Die sich „in Anbetracht der lückenhaften Datenlage“ (Klages 1996: 71) aufdrängenden Einwände gegen eine allzu sorglose Verwendung des Begriffs vom Wertewandel werden zudem dadurch verstärkt, dass ein Wandel der Werte nicht zwangsläufig auch einen Wandel des Verhaltens mit sich bringen muss (vgl. Luthe/Meulemann 1988: 11). Selbst wenn die Werte einem Wandel unterlägen, könnte also eine Veränderung des Handelns weniger gut messbar sein. Wie Reuband (vgl. 1988: 90-91) anhand des Wandels im Bereich der Kindererziehung der ersten vier Nachkriegsjahrzehnte zeigt, scheinen strukturell begünstigte Verhaltensänderungen dem

manifesten Wandel der Werte zeitlich sogar voraussehen zu können, wenngleich sich innerhalb eines recht kurzen Zeitraums ultimativ eine Angleichung beider Dimensionen des Wandels vollzieht. Dennoch verdeutlicht das von Reuband aufgeworfene Phänomen, dass sich auch die Etablierung kausaler Mechanismen des Wandels ausgesprochen schwierig gestaltet. Verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, dass sich unweigerlich die Frage stellt, ob der Wandel individueller Werte überhaupt ausschlaggebend ist, da sich frühe Formen der als neu verhandelten Werte der postmodernen Gesellschaft schon seit der deutschen Frühromantik zeigen (vgl. Bürklin 1988: 195) ausführt. Es könnte sich folglich weniger um einen Wandel, als vielmehr eine andere Bewertung der relativen Bedeutung bereits latent existenter Werte handeln (vgl. *ibid*: 194-195), und so den Eindruck einer Veränderung erzeugen, wo eigentlich eine im Ergebnis nicht weniger gravierende, aber doch anders geartete *Neugewichtung* vorliegt.

Die angeführten Hindernisse einer vollständigen empirischen Erfassung des Wertewandels müssen bei einer Annäherung an diesen nicht unproblematischen Begriff beachtet werden, disqualifizieren ihn jedoch keineswegs. Die Frage danach, wie ein solcher Wandel empirisch belastbar erforscht werden soll, ist bekannt und folglich seit Langem Gegenstand einer skeptischen und nie abgeschlossenen Nabelschau der Sozialwissenschaften.

So bieten die Methoden der sozialwissenschaftlichen Forschung, insbesondere Umfragen, eine zumindest seit der Nachkriegszeit umfassende Datenlage und ausgefeilte Techniken zur Vermeidung, Analyse und Kontrolle von Fehlerquellen, stellen also einen leistungsfähigen Seismographen von Mentalitäten, Normen, Werten der Bevölkerung – und damit auch für deren Wandel – zur Verfügung (vgl. Meulemann 1996: 68). Selbst wenn die unzureichende Datenlage für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts den Anfangspunkt des Wandels nicht vollends zu klären vermag, so lässt sich dessen weiterer Verlauf durchaus deutlich nachvollziehen. Trotz aller Unstimmigkeiten die Methode betreffend: „In den Sozialwissenschaften ist man sich weitgehend darüber einig, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland [...] ein ‚Wertewandel‘ stattgefunden hat“ (Thome 2014: 41), der markante „Wertewandelsschub um 1970 hat sicher stattgefunden“ (Albert 2014: 69), wenngleich dessen genaue Ausgestaltung weiterhin umstritten bleibt.

Seine entscheidende Konsequenz, nämlich „der Anspruch, Wertfragen in der Öffentlichkeit zu verhandeln“ (Meulemann 1996: 46), findet seinen direkten Niederschlag in den verunsicherten Teilen der Bevölkerung.

Der Begriff des *Genderismus* etwa, mit dem eine Kulturkritik der Moderne mit Blick auf die Liberalisierung geschlechtlicher und sexueller Lebensweisen entworfen wird (vgl. Lang 2015: 172), drückt mehr als nur Unbehagen aus. Er dient als Synonym für familienpolitische Reformen auf dem Gebiet des Ehe- und Scheidungsrechts, der Strafbefreiung von Abtreibung, den Eingetragenen Lebenspartnerschaften Homosexueller, beziehungsweise der geschlechterunabhängigen *Ehe für Alle* und anderen Entwicklungen, die als Bedrohung des klassischen Familienbildes und Instrument zur Entnaturalisierung der traditionellen Geschlechterordnung (vgl. *ibid.*: 173-175) gesehen werden. So warnt die AfD nachdrücklich vor einer „Frühsexualisierung von Kindern“ (Kamann 2016), vor der Dystopie einer „geschlechtslosen Welt“ (*ibid.*), in welcher der „Erhalt unseres Volkes, unseres Staates, unserer Nation“ (*ibid.*) nicht mehr garantiert werden könne. Obwohl der zeitgenössische rechte Populismus Genderthemen durchaus eine große Bedeutung zumisst, sind es weniger die Detailfragen ihrer Ausgestaltung, als vielmehr die durch sie ausgelösten gesellschaftlichen Verschiebungen, an denen er sich stört. So zeigen sich europäische rechtspopulistische Parteien und Bewegungen in ihrer Propagierung traditioneller Familienwerte einheitlich, inwiefern davon abweichende Lebensmodelle bekämpft, ignoriert oder sogar stillschweigend akzeptiert werden, ist aber sehr unterschiedlich (vgl. Dingler et al 2017: 347-348). Wenn die AfD in ihrer *Magdeburger Erklärung* zunächst feststellt, dass „jeder Mensch auf dieser Welt“ (AfD Sachsen 2016: 1) von „Mann und Frau gezeugt“ (*ibid.*) ist, um anschließend vor der „Frühsexualisierung“ (*ibid.*) im Schulunterricht geschützt werden muss, dann geht es nicht um die durchaus legitime Fragen der Ausgestaltung und Implementierung staatlich gelenkter Frühaufklärung, es soll die empfundene Distanz zum Vertrauten ausgedrückt werden.

Die mediale Überrepräsentation solcher Themen zeigt jedoch eine hohe Sensibilität und Verunsicherung auf, nicht in Bezug auf die genannten Herausforderungen selbst, sondern weil sie für eine tiefergehende Verunsicherung angesichts ungeklärter Veränderungen in traditionell emotional aufgeladenen Bereichen des öffentlichen wie privaten Lebens stehen. Es findet eine Kränkung statt, die Kränkung der gegenüber der allgemeinen Verunsicherung mühsam hochgehaltenen Werte und Ideale, wie Dubiel (vgl. 1986a: 45) feststellt. Spätestens mit dem Wertewandel der späten 1960er Jahren und der damit einhergehenden postmateriellen Individualisierung der Gesellschaft befinden sich die tradierten Gesellschafts- und Familienbilder auf dem Rückzug. Zwar sind die 68er, ihrer äußerlich so revolutionär anmutenden Forderungen zum Trotz, ein zutiefst bürgerliches Projekt (vgl. Nolte/Hilpert 2007: 40), das Fundament der Bundesrepublik wird von ihnen niemals ernsthaft zur

Disposition gestellt (vgl. Schmid 1988: 18); dennoch bedeutet die Individualisierungstendenz, die in jenen Jahren ihren Übergang von einer gleichermaßen den Eliten von Bourgeoisie und Bohème vorbehaltenen Lebensführung zum natürlichen Teil des bürgerlichen Selbstverständnisses antritt zugleich die endgültige und unumkehrbare Erosion eines konsensfähigen Wertekanons, „denn der Wertewandel trug nicht nur zu einer Stabilisierung der Mitte bei, sondern produzierte auch Bruchzonen wie die zunehmende Instabilität von Familien oder den partiellen Verlust klassischer bürgerlicher Handlungsmuster, Lebensläufe und Karrieren, die auf der ‚Soll‘-Seite einer Geschichte der bundesdeutschen Mitte zu bilanzieren wären“ (Nolte/Hilpert 2007: 40).

Die ersten Anzeichen des Verlusts bürgerlicher Deutungshoheit lassen sich jedoch schon früher erkennen. Bereits in den Zwischenkriegsjahren, und somit noch vor der Nivellierung der Gesellschaft in der jungen Bundesrepublik, zeigen sich als Konsequenz eines durch Niederlage und Inflation erschüttertes bürgerliches Selbstbewusstsein die deutlichen Vorzeichen eines Bedeutungsverlusts der bürgerlichen Werte in den mittleren Schichten (vgl. Münkler 2010: 48):

„Zwar dient der Begriff des ‚Mittelstandes‘ bis heute zur gelegentlichen Selbstidentifikation von gewerblichen Selbstständigen und überlebt insofern als Residualkategorie in der Gegenwart, aber seine norm- und verhaltensprägende Kraft für die Gesellschaft im Ganzen konnte er nach 1945 nicht mehr im früheren Sinne wiedergewinnen“ (Nolte/Hilpert 2007: 24).

Erwartung und Realität stimmen nicht miteinander überein, was zum einen den Grad der Enttäuschung erhöht, zum anderen das Auseinanderfallen jener Werte und Normen, denen solch immanente Bedeutung zugemessen wird, dass sie vom Selbst nicht zu trennen sind, und den Werten und Normen, die für die Gesellschaft relevant scheinen. Dieser Eindruck ist nicht neu, gehört spätestens seit der Nachkriegszeit zum Standardrepertoire rechtsorientierter Parteien und Bewegungen des westlichen Kulturraumes. Die dazugehörige Rhetorik bleibt laut Enzensberger nahezu unverändert, „seit unvordenklichen Zeiten beschwört sie den Untergang des Abendlandes und den Verlust der Mitte. Regelmäßig beklagt die Partei der Bulldozer den Zerfall der Werte, die Partei der Korruption die sittliche Verwahrlosung, die Partei der Banausen die Zerstörung der Kultur“ (Enzensberger 1991: 252). Und doch darf dies angesichts einer sich verändernden Welt nicht einfach als altbekannte Litanei abgetan, muss hinterfragt werden, ob sich rechtsbürgerliches Schreckensszenario und tatsächliche Begebenheit nicht tatsächlich allmählich annähern. „Die schleichende Degradierung und Demoralisierung mittelständischer Lebenswelten“ (Vogel 2009: 30) nimmt der

selbstempfundenen Mitte der Gesellschaft, wie auch immer diese aussehen soll, ihre Bedeutung als Normen gestaltende und setzende Instanz in der implizit wie explizit geführten ewigen Diskussion um die normativ richtige Gesellschaft. Die soziale Mitte ist Dreh- und Angelpunkt dieser ethisch-moralischen Debatte, wenn nicht gar deren Vitalitätszentrum (vgl. *ibid.*: 38), sie markiert

„den wirtschaftlichen und in gewissem Sinne auch moralischen Gravitationspunkt der Gesellschaft. Eng verwandt mit diesen politischen und wirtschaftlichen Perspektiven auf die Mittelklasse als Stabilitätszone ist die kulturelle Perspektive, die die soziale Mitte als Integrationszone der Gesellschaft begreift. Hier geht es um die Durchsetzung bürgerlicher bzw. kleinbürgerlicher Normvorstellungen und Wertesysteme“ (*ibid.*: 39-40).

### **3.1.4.3 Der Verlust (klein)bürgerlicher Deutungshoheit**

Der Niedergang bürgerlicher Deutungshoheit lässt sich kaum ohne genauere Betrachtung der Kleinbürgerlichkeit und ihre enorme Wirkung auf Mentalität und Wertekonstrukt des Mittelstandes verstehen.<sup>24</sup>

Kleinbürgerlichkeit darf nicht mit der historisch bedingten und klar umrissenen Schicht des Kleinbürgertums verwechselt werden, die sich gemäß Sombart (vgl. 1913: 459) aus Handwerkern, kleinen Kaufleuten und Kleinbauern zusammensetzt. Sie lässt sich nicht am Bildungsgrad oder einem bestimmten sozio-ökonomischen Milieu festmachen und erstreckt sich bis weit hinein in die gut ausgebildeten, arrivierten Sphären der oberen Mittelklasse unserer modernen Dienstleistungsgesellschaft (vgl. Bourdieu 1989: 563). Als milieuübergreifende Mentalität bedeutet Kleinbürgerlichkeit, wie zu sehen, auch nicht automatisch einen rückwärtsgewandten Traditionalismus, der, wie Mannheim anmerkt, ein „fast rein reaktives Handeln“ (Mannheim 1984: 97) darstellt, bei dem lediglich Althergebrachtes „durch eingelebte Gewohnheit“ (Weber 1980: 12) stur weitergeführt wird.

Die normenbildende Kraft kleinbürgerlicher Mentalität entfaltet sich besonders stark im kapitalistischen System. Hier braucht es einen Machthunger, eine Kraft zur Bewältigung quantitativer Herausforderungen und Übernahme großer Risiken, die der wirtschaftlich unfruchtbaren Sicherheitsfixierung des Kleinbürgers konträr entgegensteht (vgl. Scheler 1955b: 353). Doch der Unternehmertypus findet paradoxerweise gerade in den für

---

<sup>24</sup> Eine ausführliche Darstellung des Unterschieds zwischen Kleinbürgertum und Kleinbürgerlichkeit findet sich in Kapitel 7.2 von Pitum, Lorenz (2016): *Konservatismus und Kleinbürgerlichkeit in der Bundesrepublik*.

wirtschaftliche Abenteuer so untauglichen Werten von Fleiß, Sparsamkeit und Treue eben jenes Arbeitsethos, die Beständigkeit und Geschicklichkeit, ohne die niemals der Grundstein für eine ökonomische Unternehmung gleich jeder Art gelegt werden könnte (vgl. *ibid.*: 354):

„Nicht also der Unternehmungsgeist, die heroische Komponente im Kapitalismus, nicht der ‚königliche Kaufmann‘ und Organisator, sondern der ressentimenterfüllte Kleinbürger, der nach größter Lebenssekurität und Berechenbarkeit seines angsterfüllten Lebens dürstet und das von Sombart so trefflich geschilderte neue bürgerliche Tugend- und Wertsystem ausbildet, schritt in der Bildung des kapitalistischen Geistes voran“ (*ibid.*: 353).

Die zutiefst kleinbürgerliche Prägung der jungen Bundesrepublik in den restaurativen, bleiernen Jahre von Wiederaufbau und Wirtschaftswunder (vgl. Schwaabe 2005: 419), bietet einen Anknüpfungspunkt an eine verlorene Normalität und wird zur Konstante der deutschen Mitte, „die ‚Stunde Null‘ wird zur großen Stunde des deutschen Kleinbürgertums“ (Schwaabe 2005: 410). Mittelstand und kleinbürgerliche Mentalität werden zu einem untrennbaren Amalgam, zu einer Gesellschaftsform der Mitte, die Enzensberger (vgl. 1991: 258-259) als rundheraus mittelmäßig bezeichnet, ohne ihr dabei eine erstaunliche Pluralität abzusprechen. Entstanden ist „ein Gemeinwesen von seltener Buntscheckigkeit. Das Mittelmaß, das in dieser Republik herrscht, zeichnet sich durch ein Maximum an Variation und Differenzierung aus“ (*ibid.*: 263), so Enzensberger weiter. Eine solch kleinbürgerliche Republik ist nicht einheitlich, „sie bringt keine homogene Population hervor; sie zeigt, ganz im Gegenteil, innerhalb ihrer Grenzen eine endlose Variabilität“ (*ibid.*: 264).

In den 1980er Jahren macht das kleinbürgerliche Milieu noch mehr als ein Viertel der bundesrepublikanischen Gesamtbevölkerung aus (vgl. Kudera 1988: 252), und selbst die Sinus-Milieustudie des Jahres 2017 weist mit den sich überlappenden Milieus der Konservativ-Etablierten, dem traditionellen Milieu und der bürgerlichen Mitte mehr als ein Drittel der Bundesbürger jener nicht ausschließlich, aber doch stark kleinbürgerlich geprägten Teile der Mittelschicht zu. Weitere neun Prozent gehören dem angrenzenden, wenn auch in vielerlei Hinsicht sehr unterschiedlich ausgeprägten und kaum mehr der klassischen Mitte zurechenbaren prekären Milieu an (vgl. Sinus 2018: 14). Die erstgenannten drei Milieus zeichnen sich durch den Wunsch nach und Bejahung der etablierten Ordnung aus, weisen ein hohes Sicherheitsbedürfnis und damit korrelierende Angst vor nachteiliger Veränderung und Abstieg auf und legen besonderen Wert auf Tugenden wie Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Einordnung (vgl. *ibid.*: 16). Ihrer kleinbürgerlichen Orientierung entsprechend, werden derart



gepolte Befragte in der Sinusstudie bis in die 2000er Jahre noch unter der Kategorie des kleinbürgerlichen Milieus aufgeführt (vgl. *ibid.*: 18).

Ordnung, Sparsamkeit, Sauberkeit, Pünktlichkeit (vgl. Franke 1988: 49), sowie Ruhe und Sicherheit, besonders aber Fleiß sind für die kleinbürgerliche Mentalität konstituierende Tugenden, Arbeit wird geradezu als Ehre und Bestimmung verstanden (vgl. Schilling 2003: 21). Wie Bourdieu feststellt, legen gerade die aufstiegsfixierten Angehörigen der Mittelschicht eine fast schon devote Haltung gegenüber der Kultur an den Tag und vereinen diese mit

„dem Ehrgeiz, den mit einer geringen ursprünglichen Akkumulation von kulturellem Kapital ermöglichten Aufstieg zu verlängern. Da ihnen durch weitere Bildungsanstrengungen ein allmählicher Aufstieg anstrebbar ist, tendieren sie natürlich zu einer progressiven Weltauffassung, die sich auf den Glauben an Aufklärung, Belehrung und Erkenntnis stützt, und zu einem gemäßigten Reformismus, der jedermann nach seinen Schulmeriten behandeln wird“ (Bourdieu 1989: 550).

Bildungszertifikate geben in der bürgerlichen Kultur über weitaus mehr Auskunft als über die formalen Schritte der beruflichen Ausbildung, sie gelten als Information über die Person an sich. Sie zeugen vom Vorliegen des kleinbürgerlichen Tugendkanons von Disziplin, Antrieb und Sorgfalt (vgl. Bude 2008: 98).

Kleinbürgerlichkeit kann, so wird aus Bourdieus Ausführungen deutlich, progressiv sein, zumindest innerhalb des Rahmens, den ihre Tugenden setzen. Die Bedeutung, die kultureller, oder zumindest beruflicher, Bildung dabei zukommt, ergibt sich direkt aus der starken Erwartungshaltung an die soziale Mobilität, deren abgeforderte Anstrengungen der kleinbürgerlich orientierte Mensch geduldig zu akzeptieren bereit ist, solange, der Tunneleffekt sei in Erinnerung gerufen, seine Hoffnung, letztendlich auch zu den Gewinnern zählen zu dürfen, nicht zerschlagen wird. Daher auch das fast schon fanatische Beharren auf die Tugenden von Fleiß und Strebsamkeit der kleinbürgerlich geprägten Mitte, deren Konsequenz und notwendige Opferbereitschaft zur Erreichung des Ziels die puritanische Fähigkeit zur Askese imitiert:

„Dort, wo andre wirkliche Garantien, Geld, Bildung oder Beziehungen für sich sprechen lassen können, hat sie nur moralische Garantien auf ihrer Seite; verhältnismäßig arm an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, kann sie ihre ‚Ansprüche‘ nur ‚nachweisen‘ und sich damit Aussichten auf deren Realisierung eröffnen, wenn sie bereit ist, dafür durch Opfer, Verzicht,

Entsagung, Eifer, Dankbarkeit – kurz: durch Tugend zu zahlen“ (Bourdieu 1989: 528).

Die angestammte Welt der bürgerlichen Werte, Tugenden und Kompetenzen wird durch ihre Weitergabe reproduziert und gefestigt (vgl. *ibid.*: 136-137).

Obwohl er zur Erfüllung seiner Hoffnung, oder auch nur zur Abwehr seiner Abstiegssorgen, große Mühen auf sich nimmt, wird der kleinbürgerliche Mensch in der modernen Gesellschaft ironischerweise selbst zum Opfer des ihm so wichtigen Versprechens sozialer Mobilität. Zwar „bilden Fleiß und Strebsamkeit sowie der Wille zum Erfolg durch eigene Leistung nach wie vor das Zentrum im moralischen Wertekatalog der gesellschaftlichen Mitte; verschwunden ist jedoch die bedingungslose Bindekraft dieser Werte“ (Münkler 2010: 48). Diese kleinbürgerlichen Wertekonstrukte verlieren in jenem Maße an Bedeutung, in dem sich die gesellschaftliche Mitte einer immer stärkeren Spaltung ausgesetzt sieht, die sich entlang der von Mobilität und Flexibilität gekennzeichneten selbsternannten *Avantgarde* und dem kleinbürgerlich orientierten Teil der Mitte vollzieht.

Der Kanon kleinbürgerlicher Tugenden büßt seine über Jahrzehnte unangefochtene Stellung ein, zum Schrecken derjenigen, die mit den neuen Anforderungen einer globalisierten, multikulturellen und volatilen Gesellschaft und einem entsprechend schnell getakteten Leben schwer tun:

„Viele reagieren schockiert, wenn ihnen klar wird, dass bislang prämierte Tugenden, wie etwa Charakterstärke, Gradlinigkeit, Opferbereitschaft oder Durchhaltevermögen für den Statuserhalt nicht mehr hinreichend sind, sondern der flexible Mensch das neue Leitbild darstellt“ (Koppetsch 2017: 9).

Die von Enzensberger verwundert diagnostizierte „durchschnittliche Exotik des Alltags“ (Enzensberger 1991: 264) trägt durch die ihr innewohnende Pluralität den Untergang der kleinbürgerlichen Deutungshoheit in sich, ohne aber die kleinbürgerliche Mentalität zu ersetzen oder obsolet zu machen. Es stellt sich nicht die Frage, ob kleinbürgerliche Mentalität bedeutungslos wird, denn auch unter denjenigen, die mit den Anforderungen des Berufslebens Schritt halten können, wird sich nicht ein jeder zum Kosmopoliten wandeln.

Fraglich ist vielmehr, welche Versatzstücke kleinbürgerlicher Mentalität sich durchzusetzen vermögen, und welche in der öffentlichen Wahrnehmung einem Bedeutungsverlust unterworfen sind. Das Ethos der Arbeit und des Fleißes spiegelt sich ja gerade in den Anforderungen, die von Arbeitsmarkt und Gesellschaft an die Flexibilität der Bürger gestellt

werden. Fleiß bedeutet nicht mehr die reine Erfüllung der an den Arbeitnehmer gestellten Aufgaben, nicht mehr die Ausführung der von übergeordneten Instanzen konzipierten Instruktionen, wie es noch in den 1980er Jahren bei Bourdieu (vgl. 1989: 550) der Fall ist. Kleinbürgerliche Wachsamkeit und Pflichterfüllung, vormals ausreichend, um nichts befürchten zu müssen (vgl. Franke 1988: 215), reichen nicht mehr länger aus. Auch im Privaten wird die Selbstverständlichkeit der Familiengründung durch eine Vielzahl an Modellen privater Lebensführung ersetzt, aus denen es auszuwählen gilt. Sozialer Status lässt sich zugleich durch mehr Möglichkeiten von Teilhabe und Konsum, sowie eine immer stärkere Pluralisierung der Gesellschaft in diverse, teils überlappende, teils konkurrierende Subsysteme mit jeweils eigenen Werten und Prestigemerkmale leichter und doch umso schwerer erlangen, da auch hier mehr Eigeninitiative und Selbstständigkeit gefordert sind, als in der relativ homogenen kleinbürgerlichen Gesellschaft mit ihren klar vorgegebenen Regelwerken früherer Zeiten.

„Das moderne Individuum ist, vor allem anderen, ein mobiler Mensch“ (Sennett 1995: 319), so Sennett, und in der ihn umgebenden modernen Gesellschaft wird ihm Mobilität jeglicher Form abverlangt, sowohl auf kultureller und emotionaler – in der Auseinandersetzung mit Fremdartigkeit und Unvertrautheit innerhalb seines alltäglichen Lebensraumes – als auch auf physischer Ebene durch die Bereitschaft zum Wechsel des Wohnorts und damit Lebensmittelpunktes, wenn Beruf oder Privates dies erfordern. Das Spezifikum der modernen Mobilität ist dabei weniger die physische Bewegung, wenngleich diese ihr ultimativer Ausdruck ist, „sondern ihre gesellschaftliche Selbstthematisierung als Beweglichkeit, wonach eine mobile Gesellschaft überhaupt erst denkbar ist“ (Bonß/Kesselring 2001: 182). Der Siegeszug der Mobilität gegenüber traditionellen Stabilitäten erhöht angesichts des Schwundes, oder zumindest Bedeutungsverlustes, von klassen-, schicht- und familienbezogenen Erwartungssicherheiten die Ungewissheit (vgl. *ibid.*: 189).

Die Angehörigen der Mittelklasse, die in der Regel kein ausreichend großes Vermögen angehäuft haben, um die finanzielle Sicherheit und das soziale Prestige ihrer Selbst und ihrer Nachkommen nachhaltig zu sichern, befinden sich im ständigen Bemühen, ihr Niveau zu halten. Das einzige dazu zur Verfügung stehende Kapital sind Wissen und Können,

„und im Gegensatz zu echtem Kapital kann man Wissen und Können nicht horten für den Fall, daß einmal schlechte Zeiten kommen sollten. [...] Das ‚Kapital‘ der Mittelklasse ist viel vergänglicher als Reichtum, und jeder

einzelne Angehörige dieser Klasse muß es sich aufs neue mühsam erarbeiten“ (Ehrenreich 1992: 21).

Die Folge ist die stete Angst vor dem Absturz, dem Schicksalsschlag, der alle Mühen zunichtemachen könnte.

„Doch die Mittelklasse kennt noch eine weitere Angst – die Angst vor der inneren Schwäche, Angst davor, weich zu werden, Strebsamkeit, Disziplin und Willenskraft zu verlieren. Selbst der Wohlstand, so oft Ziel all dieses Strebens, kann zur Bedrohung werden, könnte er doch zu Hedonismus und Hemmungslosigkeit führen“ (ibid.: 21-22).

In dem Maße, mit dem die Sicherheit des Althergebrachten schwindet, gewinnen Fleiß und Strebsamkeit an Bedeutung, allein schon, weil nur Leistungsbereitschaft und Wissen, also das nichtstoffliche Kapital der Mitte, Erfolg versprechende Strategien sind. Die anderen kleinbürgerlichen Tugenden, wie Geradlinigkeit, Zuverlässigkeit, klassische familiäre Bindungen, sind dem geforderten Maß an Flexibilität und Offenheit nicht hilfreich oder sogar hinderlich.

Der kleinbürgerliche Rückzug ins biedermeierliche Idyll des Privaten, das einen statischen Gegenentwurf, einen Hort der Sicherheit vor den Zumutungen der modernen Welt bot (vgl. Franke 1988: 215), ist keine Option mehr. Eher noch werden jene Tugenden, die nicht direkt der Arbeitsmoral zweckdienlich sind, durch eine Verbannung in den Bereich der Privatheit abgewertet. Die wachsende Gruppe derer, die sich dem modernen Segment zuordnen lassen (vgl. Sinus 2018: 17), also der mental wie kulturell global orientierten, zielstrebigen Milieus, hat Fleiß längst in den Mittelpunkt ihres Werte- und Tugendkonstrukts gestellt (vgl. ibid.: 16) und folgt dem Leistungsideal, ohne sich mit den eher traditionalistischen Elementen der kleinbürgerlichen Mentalität und Identität weiter abzugeben.

Wer sich aber den kleinbürgerlichen Lebenswerten, nicht nur denen von Fleiß und Arbeit, verbunden fühlt, seine Sicherheit und seine Lebenswelt aus ihnen konstruiert, wer seinen Anspruch auf Ordnung, Sauberkeit und Ruhe missachtet sieht, der findet die Schuldigen in einer den Diskurs bestimmenden *Kommunikatorenklasse* (vgl. Hitzler 1997: 183). Diesen diskursiven Eliten wird ein im bourdieuschen Sinne symbolisches Kapital zugesprochen, durch das sie eine besonders große Fähigkeit haben, Themen zu setzen und öffentlich zu machen (vgl. Schwab-Trapp 2001: 272). Der Wertewandel betrifft alle Elemente der Gesellschaft, doch nicht alle sind an den ihm angekoppelten Diskussionen im selben Ausmaße beteiligt, und nehmen an diesen mit unterschiedlich großen Möglichkeiten der Einflussnahme, oder auch überhaupt nicht, teil (vgl. Knoblauch 1995: 313), was die

Verunsicherung nur noch vergrößert (vgl. Koppetsch 2017: 9). Der „Eindruck einer (potentiellen) Unterversorgung mit Sicherheit“ (Hitzler 1997: 185) kann in regelrechter Wut über jene Personengruppen münden, die dem Bürger das Leben so erschweren und „die Sehnsucht nach Ruhe, Ordnung, Sicherheit zum nicht mehr nur privaten Anliegen, sondern zur öffentlich vorgetragenen, politischen Forderung“ (ibid.) machen, um sich gegen die Missachtung zur Wehr zu setzen.

#### **3.1.4.4 Die Unkalkulierbarkeit der Zukunft als Unsicherheitsfaktor**

„Rationalisierung, Intellektualisierung und Entzauberung sind die Bewegungsgesetze der Moderne“ (Schwaabe 2005: 22), und ihre Folge ist die Verunsicherung jener Teile der Bevölkerung, die ein hohes Sicherheitsbedürfnis aufweisen und dementsprechend besonders stark unter der Auflösung letztgültiger Gewissheiten zu leiden haben, denn „eine Welt, in der alles in ständiger Bewegung ist, ist auch eine Welt, in der es schwierig ist, zu Gewißheiten irgendwelcher Art zu gelangen“ (Berger et al. 1987: 159). Das Bedürfnis nach Sicherheit betrifft keinesfalls nur die abgehängten, traditionalistischen oder sich in grundsätzlicher Opposition zur Moderne befindlichen Bürger. Gerade die Jugend, die nach der Jahrtausendwende groß gewordene „pragmatische Generation“ (Quenzel et al. 2015: 375), zeigt sich – angesichts einer im Vergleich mit den in den saturierten 1980er Jahren aufgewachsenen vorherigen Generation durch gestiegene Freiheitsgrade sowie sich verändernde Rahmenbedingungen sehr viel unsichereren und ungewisseren Zukunft (vgl. ibid.: 376) – ausgesprochen optimistisch. Relativ gering sind insbesondere Sorgen über ihren künftigen wirtschaftlichen Platz (vgl. Leven et al. 2015: 95), und in Hinblick auf die persönliche Zukunft herrscht insgesamt ein solider Optimismus vor (vgl. ibid.: 100). Zugleich ist aber das Sicherheitsbedürfnis junger Menschen gestiegen. Gefragt nach ihren Erwartungen an die Berufstätigkeit, liegt die Sicherheit des Arbeitsplatzes an erster Stelle, deutlich vor ideellen Werten wie Selbstverwirklichung und weit vor materiellen Wünschen nach einem hohen Gehalt oder guten Aufstiegsmöglichkeiten (vgl. ibid.: 78-79). Stabilität im sozialen Nahraum aus familiären und freundschaftlichen Beziehungen scheint für diese Generation die Grundlage ihres Platzes in der Welt zu sein (vgl. Leven/Utzmann 2015: 278). Dies entspricht dem Gesamtbild der deutschen Mittelschicht, die in empirischen Studien seit der Jahrtausendwende ein zunehmendes Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung zum Ausdruck bringt (vgl. Niehues/Orth 2018: 20).

In Fortführung der von Beck (1986) untersuchten *Risikogesellschaft*, in der wachsende soziale Mobilität und sinkende Gewissheit der Lebensführung miteinander verbunden werden (vgl. Hradil 2007: 138-139), sowie dem von Inglehart (vgl. 1977: 3) postulierten Wertewandel, erblickt Hradil darin einen „Wandel des Wertewandels“ (Hradil 2007: 142). Der ursprüngliche Wertewandel vollzieht sich in einer Phase materieller Sättigung ab den ausgehenden 1960er Jahren und verschiebt das Augenmerk vieler Menschen beiderseits des Atlantiks von finanzieller und physischer Sicherheit hin zu hedonistischen Interessen der Lebensqualität (vgl. Inglehart 1977: 3).

Inglehart (vgl. *ibid.*: 22) knüpft damit direkt an Maslow (vgl. 1999: 127) und dessen aufeinander aufbauende Rangfolge der Bedürfnisse an. Wenn die elementarsten, für das physische Überleben notwendigen Bedürfnisse gestillt sind, entsteht das Verlangen nach Erfüllung komplexerer, hedonistischer Bestrebungen (vgl. *ibid.*: 130). Dieses *postmaterialistische* Phänomen (vgl. Inglehart 1977: 262) hat frühere Werte auf breiter Ebene eher ergänzt als verdrängt, vermittelt einer weithin sichtbaren und lautstarken kulturellen und medialen Avantgarde des performativen Milieus (vgl. Sinus 2018: 18) hat aber zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung der *postmaterialistische Selbstverwirklicher* dem rein materialistischen, sicherheitsorientierten *Pflichtmenschen* den Rang abgelaufen (vgl. Hradil 2007: 138). Die nun zu beobachtende Abkehr vom Wertewandel scheint die Anziehungskraft hedonistischer Lebensmodelle nicht zu brechen (vgl. *ibid.*: 141), aber den Wunsch nach Sicherheit, insbesondere im emotional-familiären Umfeld, auch abseits der stark kleinbürgerlich geprägten Milieus nicht nur akzeptabel, sondern geradezu modisch zu machen (vgl. *ibid.*: 144).

Der Wertewandel wird nicht komplett zurückgedreht, aber diversifizierter, und tritt in Teilen der Bevölkerung hinter das Bedürfnis nach Sicherheit zurück. Wie stark postmaterialistische Ansichten sind, hängt dabei unmittelbar mit der empfundenen Sicherheit zusammen. Je größer die sozio-ökonomische Sicherheit des Elternhauses, je höher also der Status und je besser die finanzielle Lage der Eltern, desto eher neigen Kohorten zu postmaterialistischen Wertvorstellungen (vgl. Inglehart 1995: 215). Im Umkehrschluss kann angenommen werden, dass weniger Sicherheit ein Festhalten an den ursprünglichen Werten wahrscheinlicher macht, da ein gewisses Niveau Sicherheit, angelehnt an Maslow, für große Teile der Bevölkerung als elementares und unbedingt zu erfüllendes Grundbedürfnis anzusehen ist. Ist dieses nicht erfüllt, wie es in einer gerade im Vergleich zu früher von relativer Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit geprägten Lebensrealität der Fall ist, dann steigt der Wunsch nach Sicherheit, während höhere Bereiche der Bedürfnispyramide an Wichtigkeit verlieren.

Während die Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung unangetastet bleiben, scheint für nicht wenige Bürger das Bedürfnis nach Sicherheit nicht ausreichend erfüllt, die oberen Stufen von Maslows Pyramide also vollumfänglich zugänglich, die darunterliegenden jedoch nicht – die Pyramide bleibt gewissermaßen hohl. Höhere Bedürfnisse jedoch werden nur dann auch als höherwertig betrachtet, wenn die niedrigeren bereits erfüllt sind (vgl. Maslow 1999: 129), und je basaler ein Bedürfnis, desto stärker der Drang nach seiner vollumfänglichen Befriedigung (vgl. Tolman 1967: 290). Deswegen darf keinesfalls der Fehler gemacht werden, den Wertewandel als Einbahnstraße zu verstehen, so Mounk (vgl. 2018: 208):

„Mit ausbleibendem Wirtschaftswachstum, steigender Ungleichheit und wachsender Zukunftsangst interessiert sich ein großer Teil der Bevölkerung weniger für den Wert der Selbstverwirklichung. Stattdessen wenden Wähler ihre Aufmerksamkeit wieder den unteren Stufen von Maslows Bedürfnispyramide zu. [...] Wähler, die sich um ihre Sicherheit und ihren Lebensunterhalt sorgen, sind für die Verlockungen von Populisten, die vermeintlich einfache Lösungen bieten und für alle Probleme Außenseiter verantwortlich machen, sehr anfällig. Der Erfolg der Populisten erklärt sich zum großen Teil aus der post-postmaterialistischen Wende“ (ibid.: 209-210).

Die zunehmende Unsicherheit widerspricht der Prämisse der Moderne von der Sicherheit als Beherrschbarkeit der Unsicherheit mit den Methoden der Vernunft, denn „Sicherheit kann zum Wertbegriff nur unter den Bedingungen eines Weltverständnisses werden, in dem der Mensch und nicht mehr Gott als der eigentlich Handelnde, als der ‚Geschichte Machende‘ verstanden wird“ (Kaufmann 1973: 54).

Unvorhersehbare Ereignisse und Geschehnisse im Sinne von Schicksalsschlägen bleiben nach wie vor dem Intellekt entzogen, weshalb zur Beherrschung dieser auch weiterhin zu vormodernen Methoden der Sicherheitsherstellung in Form von religiösen oder abergläubischen Praktiken wie Gebeten, Beschwörungen oder Amuletten gegriffen wird (vgl. Bonß et al. 2001: 148). Davon abgesehen jedoch bedeutet der Übergang der Handlungskompetenz auf den Menschen, dass sich Unsicherheit mittels seines Verstandes ergründen und damit verringern lässt. Künftige Gefahren werden zu in der Gegenwart abseh- und damit vermeidbaren Risiken umgewandelt (vgl. Luhmann 1992: 142-145), wodurch Unsicherheit eine kalkulier- und quantifizierbare Form annimmt (vgl. Bonß et al. 2001: 148). Anders als eine bloße *Gefahr* ist ein *Risiko* somit ein überschaubares Wagnis, das man nach sorgfältiger Prüfung in Hinblick auf die sich bietenden Möglichkeiten vernünftigerweise eingehen kann (vgl. Giddens 2001: 35).

Die Transformation der Unsicherheit in ein Risiko schafft durch die Illusion seiner beherrschbaren, da vorhersehbaren, Natur ein Gefühl des die Zeitgrenzen überschreitenden Vertrauens, indem die künftigen Folgen gegenwärtigen Handelns absehbar, die Zukunft quasi vergegenwärtigt wird, so Luhmann (vgl. 2000: 15): „Wer Vertrauen erweist, nimmt Zukunft vorweg. Er handelt so, als ob er der Zukunft sicher wäre“ (ibid.: 9). Die zunehmende Komplexität nimmt dem verunsicherten Teil der Gesellschaft diese Illusion der Absehbarkeit von Handlungskonsequenzen:

„Die vier Säulen der Risikokalkulation – Kompensation, Begrenzung, Sicherheit und Klassifikation – erodieren. Die Folge: Der Diskurs hergestellter Unsicherheit durchdringt alle sozialen Lebenswelten und Kontrollinstitutionen“ (Beck 2008: 237).

Damit sinkt der Grad der wahrgenommenen Sicherheit rapide. Dadurch „verlieren traditionelle soziale Sicherheiten immer mehr an Bedeutung. [...] Mit der Modernisierung und Flexibilisierung der Verhältnisse erodieren zudem die Sicherheitserwartungen der Individuen, denn Berufsverläufe wie Beziehungsmuster sind nun kaum noch klar prognostizierbar“ (Bonß et al. 2001: 149). Zugleich wird die Übernahme gewisser undurchschaubarer Risiken erwartet, ohne dass diese aber im komplexen und von Unsicherheit geprägten Leben im Sinne einer Kosten-Nutzen-Rechnung rational kalkulierbar wären (vgl. Sennett 1998: 117), wodurch wiederum der Grad der Unsicherheit weiter gesteigert wird. Es ist gerade auch die exponentielle Vergrößerung des Wissens, durch welche die Illusion der Berechenbarkeit überhaupt erst möglich wird, die ihrerseits einen erhöhten Faktor der Ungewissheit mit sich bringt, wie Giddens (vgl. 1996: 317) anführt. Erschwerend komme hinzu, dass nicht nur die Lebensumstände es sind, die „heute weniger vorhersagbar sind als früher, sondern daß die Unvorhersagbarkeit andere Ursachen hat. Viele der sich gegenwärtig einstellenden Unsicherheiten wurden vom Wachstum des menschlichen Wissens selbst hervorgebracht“ (ibid.). Wie Bauman es ausdrückt:

„Je freier die Entscheidung ist, desto weniger wird sie als Entscheidung empfunden. Jederzeit widerrufbar, mangelt es ihr an Gewicht und Festigkeit – sie bindet niemanden, auch nicht den Entscheider selbst; [...] Freiheit gerät zur Beliebigkeit“ (Bauman 1993: 17).

Sich nicht zu entscheiden, einfach nicht zu handeln, stellt aber keine Option dar, fehlende Flexibilität ist gleichermaßen Stigma wie tatsächliche Benachteiligung:



„Die moderne Kultur des Risikos weist die Eigenheit auf, schon das bloße Versäumen des Wechsels als Zeichen des Mißerfolgs zu bewerten, Stabilität erscheint fast als Lähmung. Das Ziel ist weniger wichtig als der Akt des Aufbruchs. [...] Wer sich nicht bewegt, ist draußen“ (Sennett 1998: 115).

Der Zwang zum Handeln bleibt erträglich, solange die „Akteure glauben, ihre Absichten verantworten und die Folgen ihres Handelns unter Kontrolle halten zu können“ (Luhmann 1991: 76), solange die „Reduktion von Komplexität“ (Luhmann 2000: 30) der Welt durch die Berechenbarkeit von Risiken eine realistische Option zu bleiben scheint. Dies ist aber nicht der Fall, wodurch der Handlungszwang nicht geringer, sondern umso größer wird, soziale Selbstverständlichkeiten lösen sich auf und müssen durch Entscheidungen ersetzt werden (vgl. Luhmann 1991: 75). Die Auflösung tradierter Konventionen und Grenzen schafft einen offenen Raum, in dem das Individuum keine allgemeingültigen Handlungsanweisungen mehr hat, denen es folgen *muss*. Gleichzeitig aber schafft diese Zwanglosigkeit ein Vakuum, da es an gerade solchen Anweisungen fehlt, ein „individualisiertes Leben ist ein ‚zur Freiheit verurteiltes‘ Leben“ (Hitzler/Honer 1994: 307). Es entsteht ein neuer Zwang, der *Entscheidungszwang*, bei dem angesichts einer unüberschaubaren Fülle an Alternativen selbstständig und auf eigenes Risiko gehandelt werden muss, ohne die Folgen des Handelns letztgültig einschätzen zu können. Jede Entscheidung ist damit „stets eine Ausnahmesituation insofern, als die Regeln Gesetze, Meinungen, Traditionen, an denen man sich normalerweise orientieren kann, nicht mehr weiterhelfen: man ist auf sich selbst verwiesen“ (Lübbe 1965: 18).

Entgrenzung erzwingt Entscheidung, und diese kann immer nur provisorisch sein (vgl. Beck et al. 2004a: 15). Infolge der gesteigerten gesellschaftlichen Kontingenz einer individualisierten Gesellschaft mit ihrer geschwundenen normativen Verbindlichkeit bieten Bildung wie Herkunft keinen garantierten Status und Aufstieg mehr (vgl. Bonß et al. 2001: 155). Obwohl eine offenere Gesellschaft durch ihre Vielzahl an Möglichkeiten weniger abhängig vom Gutdünken Dritter macht, sinkt an anderer Stelle die Autonomie der Entscheidungsfreiheit,

„infolge des Verlusts gesellschaftlicher Verbindlichkeiten wird der Lebenslauf immer mehr von den Entscheidungen der handelnden Subjekte abhängig. [...] Die Vervielfältigung der ökonomischen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten führt nicht notwendigerweise zu biographischer Unsicherheit, doch zwingt sie die Individuen mehr als früher, biographische Sicherheit aktiv herzustellen [...] es müssen also Begründungsmuster gefunden werden,

warum aus der Vielfalt der biographischen Optionen nur bestimmte gewählt und andere verworfen werden“ (ibid.: 155-156).

Hier zeigt sich erneut das Motiv der Rechtfertigung, das implizit Erfolge und Scheitern, sogar die Definition der eigenen Identität in den höchsteigenen Verantwortungsbereich überführt. Wer das Gefühl hat, diesen Anforderungen nicht gewachsen zu sein, sieht sich als Individuum infrage gestellt und einer beschämenden und ungerechten Unterlegenheit ausgesetzt. Die Zukunft wird, so Bauman (vgl. 2017b: 39), zur Projektionsfläche für Ängste, Sorgen und Befürchtungen, statt als verheißungsvoller Ort der Hoffnung zu erscheinen, enthält die stete Gefahr, den Anforderungen der Moderne nicht zu genügen und als ungeeignet, als wertlos erkannt und gebrandmarkt zu werden.

Das verstärkt das Gefühl des Ausgeliefertseins gegenüber unsichtbaren, aber umso fühlbareren sozialen und politischen Kräften, dem Gefühl,

„dass uns die Kontrolle über unser eigenes Leben entgleitet, dass wir wie Bauern auf einem Schachbrett von uns unzugänglichen Spielern herumgeschoben werden, die unseren Bedürfnissen gleichgültig oder unverhüllt feindlich gegenüberstehen und keinerlei Bedenken haben, uns im Verfolg ihrer Ziele zu opfern“ (ibid.).

Damit einher geht eine umso stärkere Selbstentfremdung, wie Plessner (vgl. 1960: 12-13) anmerkt, denn es ist gerade der hohe Organisationsgrad und die rationale Gliederung zu einem möglichst reibungslosen System der Gesellschaft, das ein Individuum von dieser und von sich selbst gefühlt entfremden kann.

Angesichts der Ambivalenz der Moderne mit ihren gestiegenen Entscheidungszwängen bei gleichzeitig abnehmender Berechenbarkeit der Lebenswege im Allgemeinen und der Konsequenzen des erzwungenen Handelns im Speziellen, braucht es eine hohe Ambivalenztoleranz des Individuums, um mit dieser Verunsicherung umgehen zu können. Vor allem aber ist die Fähigkeit zur *Ambiguitätstoleranz* gefordert, die das Aushalten unklarer, weil mehrdeutiger und damit nicht unzweifelhaft klassifizierbarer und einzuordnender, Situationen bedeutet. Die dazu notwendige Resilienz oder eben zumindest Toleranz gegenüber einer oftmals als unberechenbar, vielleicht sogar unkontrollierbar wahrgenommenen Umwelt kann nicht für alle Individuen in allen Lebenslagen gleichermaßen angenommen werden, weshalb Menschen, denen die Fähigkeit zum Aushalten der Unsicherheit abgeht mit einer vereinfachten Weltsicht und Stereotypen als Mittel der Wiederherstellung von Eindeutigkeit, Ordnung und Kontrolle reagieren können. Davon

profitieren politische Akteure aus dem autoritären beziehungsweise populistischen Spektrum, welche die Wiedererlangung der Realitätskontrolle verheißen (vgl. Heitmeyer 2018: 79-80). Wie Klein und Heitmeyer (vgl. 2010: 173) zeigen, ist das Gefühl von Bedrohung und Betroffenheit gerade bei jenen Personen überdurchschnittlich hoch, die sich im politischen Spektrum rechts verorten. Diese bringen ihre Wut auf die bestehenden Zustände häufiger zum Ausdruck:

„Mobilisierungskampagnen von autoritären Bewegungen und Parteien haben verhältnismäßig leichtes Spiel, wenn sie vorhandene Wut weiter schüren, das bestehende Misstrauen gegen die politischen Eliten verstärken und all das mit Forderungen nach direkter Demokratie verbinden. Diese Mischung führte die rechtspopulistischen Bewegungen der letzten Jahre sowie den autoritären Nationalradikalismus der AfD zum Erfolg, denn Folgebereitschaft und autoritäre Aggression waren und sind in der Bevölkerung vorhanden, sie haben nur darauf gewartet, politisch angesprochen und aktiviert zu werden“ (Heitmeyer 2018: 191-192).

### **3.1.5 Retropie als Erzählung des Niedergangs**

Das Gefühl verlorener Vertrautheit stellt letztlich einen multiplen Kontrollverlust dar, eine Unmöglichkeit des Individuums die „Kontrolle über seine Lebensumstände“ (Sennett 1998: 112) auszuüben, durch die der Eindruck der Entfremdung nur noch gestärkt wird (vgl. Heitmeyer 2018: 253). Halt bieten könnte einzig ein weitgehend anerkannter Kanon formeller und informeller Werte und Normen, wie er in der lange Zeit (klein)bürgerlich geprägten Mitte der Gesellschaft vorzufinden war. „Doch dieser Fundus an unangefochtenen Werten schrumpft“ (Herzinger 2001: 144), und vermag so immer weniger als verbindlicher moralischer Fixpunkt zu dienen. Die daraus resultierende wachsende weltanschauliche Ratlosigkeit vergrößert die Sehnsucht nach einer maßgeblichen ideellen Zugehörigkeit (vgl. ibid.: 84), eine Sehnsucht, die in einer Welt der sich auflösenden Selbstverständlichkeiten unerfüllt bleiben muss. Für Münkler sind demzufolge Wünsche jener verunsicherten Bürger nach identitätsstiftenden Narrativen „potenzielle Fetische der Vergangenheit, hinter denen sich die Gegenwärtigen verbergen, weil sie Zweifel haben, ob sie den Herausforderungen des Tages gewachsen sind“ (Münkler 2019).

Wenn die Gegenwart als Ort verlorener Vertrautheit erscheint und die unkalkulierbare Zukunft nichts Gutes zu verheißen scheint, kann der Anschluss an die Vergangenheit den ersehnten Ausweg bieten. Der Blick zurück ist einladender, weil sicherer, er muss sich nicht der Realität stellen, schließlich wurden alle Entscheidungen bereits getroffen, sodass der

Konstruktion einer heilen Welt keine Schranken gesetzt sind. Die derlei imaginierte Vergangenheit bietet keine unliebsamen Überraschungen, erlaubt eine beliebige Interpretation und Komplexitätsreduktion und erscheint, derlei zurechtgebogen, in Retrospektive wahrer und gegenwärtiger als das Hier und Jetzt.<sup>25</sup>

Der Rechtspopulismus vermag dieses Bedürfnis nach politischer Nostalgie zu stillen, indem er seine ganz eigene Sicht auf frühere Zeiten anbietet, die mythische Verklärung einer unhistorischen, nur in fragmentierten Erinnerungen existierenden Utopie der Vergangenheit, wie es sie in der Realität so nie gegeben hat (vgl. Thumann 2017).

Scheler beschreibt die Verklärung vergangener Tage, ob griechische Antike, Mittelalter oder, im Falle des modernen Rechtspopulismus, die „1960er und 1970er Jahre, als die Schlote rauchten und es auf der ganzen Nordhalbkugel aufwärts ging“ (ibid.) als eine *innere Fluchtbewegung* vor der eigenen Zeit (vgl. Scheler 1955a: 58-59). Entscheidend ist weniger, wie genau die imaginierte Vergangenheit ausgestaltet ist, als vielmehr, dass sie die ersehnte Realitätsflucht ermöglicht. Obwohl das Wirtschaftswunder mit seinen noch weitgehend den Ton angebenen bürgerlichen Normen und Werten als Epoche für den Rechtspopulismus durchaus einen besonderen Reiz ausübt, zeigt sich, dass die Sehnsucht nach der verklärten Zeit „nicht primär auf der besonderen Anziehungskraft beruht, welche die eigentümlichen Werte und Güter dieser Zeit auf das Subjekt ausüben“ (ibid.: 58), sondern auf jener Fluchtbewegung an sich. Diese stellt keine Bewegung im eigentlichen Sinne, sondern das Ziel selbst dar, da in ihr die Intention verwirklicht wird, „die das Subjekt umgebende Wirklichkeit zu entwerten“ (ibid.: 59), so Scheler weiter. Um der Vergangenheit ihren besonderen Glanz zu verleihen, ist es notwendig, die sachlichen, vor allem aber moralischen Zumutungen der Gegenwart umso deutlicher wahrzunehmen, und je stärker die gefühlte Unsicherheit des Hier und Jetzt, umso strahlender werden die verflossenen Tage.

Dahinter steckt mehr als nur Nostalgie, welche sich auf die sentimentale Rückschau von anerkanntermaßen nie wieder in derselben Form auftretenden Ereignissen und Begebenheiten beschränkt. Die Vergangenheitskonstruktion des Rechtspopulismus beinhaltet die explizite Forderung nach der Wiederherstellung der Rahmenbedingungen, mindestens aber des

---

<sup>25</sup> Dieser für den Populismus so charakteristische Blick zurück wird schon von den Teilnehmern der 1967 in der London School of Economics (LSE) abgehaltenen Tagung *To define populism* als gemeinsame Definition von Populismus veröffentlicht: „These movements are characterized by a belief in a return to, or adaption of, more simple and traditional forms and values emanating from the people, particularly the more archaic sections of the people who are taken to be the repository of virtue“ (Berlin et al. 1968: 179).

erstrebten Lebensgefühls. Diese Sehnsucht ist zutiefst romantisch (vgl. *ibid.*: 58) und findet sich in der einen oder anderen Form von Rousseau über Hamann und Herder bei allen Apologeten einer romantischen Weltsicht (vgl. Berlin 1982a: 74-75) und ihrer „Anklage gegen die künstlichen sozialen Rollen, die die Zivilisation dem Menschen entgegen seinen wahren Zwecken und seinen natürlichen Bedürfnissen aufzwingt“ (*ibid.*: 73). Die modernen Rechtspopulisten gehen dabei nicht, wie die Romantiker der gleichnamigen Epoche, bis in vorzivilisatorische Lebensweisen zurück, um den Menschen aus seinem Leid zu befreien. Ähnlich aber ähnlich der romantischen Maxime, dass alles Natürliche auch kostbar und gut sein muss (vgl. Berlin 2000b: 389), wird unterschieden zwischen der verlockenden Vergangenheit und der abstoßenden Gegenwart mit ihrer Migration, Entfremdung, sozialen Veränderung, kurz: *Verunsicherung*. Die Anrufung des Vergangenen drückt somit auch die Überlegenheit der vertrauten Kultur und Lebensweise aus, macht diese zur wertvolleren, da natürlichen, und wertet die unerwünschten Konsequenzen von Pluralismus und Moderne zu fast schon krankhaften Auswüchsen einer als marode angesehenen Zeit ab. Schon für die Romantiker des 18. Jahrhunderts ist der Blick zurück kein rückwärtsgewandtes Projekt, sie „sahen sich vor die Frage gestellt, wie die Harmonie und Einheit der Vergangenheit in der Zukunft zu erreichen war“ (Mishra 2017: 212). Für „viele Deutsche, die nach einer Quelle des Stolzes suchten und sie weder in der Gegenwart noch in der näheren Zukunft zu finden vermochten“ (*ibid.*: 207), bietet damals wie heute nur die glorreiche Vergangenheit einen Anlass zum Stolz und ein Vorbild nationalen Zusammenhalts. Der heutige Rechtspopulismus interessiert sich weniger für Symbole der Stärke, als für die beruhigende Sicherheit des Vertrauten. Anders als die von erwachendem Nationalstolz aufgepeitschte Romantik, will er die kleinbürgerlich anmutende Schläfrigkeit, die sich ihm in der volatilen Gegenwart nicht mehr ausreichend bietet. Das rechtspopulistische Volk sehnt sich, um es mit Nietzsche (vgl. 1968: 9) auszudrücken, nicht nach Übermenschentum, es möchte *erbärmliches Behagen*. AfD-Führungsfiguren wie Höcke bekennen sich zur deutschen Romantik, „einer der fruchtbarsten geistig-literarischen Epochen unserer Kulturgeschichte“ (Höcke/Hennig 2018: 156) und sehen in ihrer völkischen Innerlichkeit eine heilbringende Wirkung (vgl. *ibid.*: 158). Angesichts des Unbehagens der entzauberten Welt diene die Romantik als Inspiration für die notwendige „Wiederverzauberung der Welt“ (*ibid.*: 162-163). Wichtiger als die Wiederherstellung vergangener Umstände ist im rechtspopulistischen Projekt die Erzeugung des verflossenen Lebensgefühls. Höcke spricht davon, dass es keine Rolle rückwärts geben dürfe, dass es nicht um die Restauration alter Strukturen gehe, „sondern darum, an die schöpferischen Stränge der Neuzeit wieder anzuknüpfen. Das bedeutet für ein Volk und seine

Kultur: sinnstiftende Traditionsstränge sollten nicht gekappt und stabilisierende Bestände nicht weggeräumt werden, wie es in der Moderne so oft und rigoros geschehen ist, sondern einer ‚erweiterten Fortführung‘ unterliegen“ (ibid.: 264).

Die Rückbesinnung auf eine homogene Kultur und Volksstruktur ist dabei nicht das Endziel, sondern nur ein Mittel zum Zweck für die Schaffung des begehrten Gefühls, und darum von Fragen der Machbarkeit weitestgehend verschont. Ob sich Millionen Flüchtlinge wieder zurückführen lassen, ausgestorbene Industriezweige des Bergbaus oder verarbeitenden Gewerbes überhaupt revitalisiert werden können, ob eine Volksgemeinschaft tatsächlich realisierbar ist, bleibt unbeantwortet, weil es nicht wirklich von Belang ist. Dem Wunsch nach Wiederherstellung der verlorenen Vertrautheit ist Folge zu leisten, die dafür notwendigen Maßnahmen letztlich nur sekundäre Fragen operativer Natur. Das von Bourdieu als *Hysteresis-Effekt des Habitus* beschriebene Festhalten an überkommenen Vorstellungen und Werten geht mit der Erwartung einher, dass diese Neubewertet und wiederhergestellt werden können (vgl. Bourdieu 1989: 239) und lässt sich in der rechtspopulistischen Verklärung der Vergangenheit deutlich erkennen (vgl. Koppetsch 2017: 9). Der Habitus, vor allem aber die Mentalität, hinken den gesellschaftlichen Umständen hinterher, die veränderten und mit dem Drang nach kleinbürgerlicher Sicherheit inkompatiblen sozialen Realitäten werden ebenso wenig akzeptiert, wie die aus der Zeit gefallen Vorstellungen und Werte aufgegeben werden.

Dass weite Teile der ehemals so vorherrschenden bürgerlichen Werte und des dazugehörigen Habitus ihre unangefochtene Vormachtstellung verloren haben, ist ein Effekt des schon gezeigten Endes lebensweltlicher Selbstverständlichkeit. „Es gibt keine selbstverständliche Kultur, keine selbstverständliche Zugehörigkeit mehr“ (Charim 2018: 31), wie Charim feststellt, denn die „Pluralisierung verändert unseren Bezug zu anderen, und sie verändert den Bezug zu uns selbst, die Art, wie wir uns auf uns selbst beziehen“ (ibid.). Sie bedeutet den Verlust von Hegemonie und der totalen Vorherrschaft der vormals ganz selbstverständlich tonangebenden Mehrheit (vgl. ibid.: 30). Der rechtspopulistische Diskurs greift diese Sehnsucht nach der gefühlten Sicherheit des Gestern angesichts einer für verlorene Vertrautheit stehenden Gegenwart auf, er schließt die Lücke von reinem Moralpositivismus und Geschichtsmetaphysik oder -mythologie (vgl. Olschanski 2017: 65).

Der mythologisierte Blick auf die Vergangenheit wird zur bloßen *Retropie*, einer rückwärtsgewandten, aber kläglichen Variante der Utopie. Die Retropie ist letztlich

inhaltsleer, sie bietet keine über die Wiederherstellung des Altbekannten hinausgehenden Vorstellungen (vgl. *ibid.*: 66-67).

Mehr braucht sie aber auch nicht zu sein, sie bezieht ihre Anziehungskraft nicht primär aus ihrer Erzählung vom Vergangenen, sondern über das Gegenwärtige. Indem sie das Bild einer goldenen Vergangenheit als Soll-Zustand heraufbeschwört, zeigt die Retropie – und hier offenbart sich ihre Analogie zur politischen Utopie – den vermeintlich unerträglichen Ist-Zustand auf. Die Vergangenheit wird zum Indikator einer defekten Gegenwart:

„Die populistische Sollensprojektion ins Sein hinein – genauer in ein sich nicht mehr unauffällig von sich her reproduzierendes, sondern in ein entwindendes und schon weithin entwendenes Sein hinein – ist in noch viel stärkerem Maße Seins-Retrojektion, Teil eines Ursprungsdenkens, in dem die Gegenwart nur mehr als Schwundstufe der volleren und eigentlich gültigen Vergangenheit erscheint. [...] Die Vergangenheit, die sie hochhält, wird als Fülle und heile Ganzheit imaginiert, zu der sie zurück strebt. [...] Früher war alles besser!“ (Olschanski 2017: 65-66).

In ihrer Präambel bekennt sich die AfD zur „gelebten Tradition der deutschen Kultur. Denn Demokratie und Freiheit stehen auf dem Fundament gemeinsamer kultureller Werte und historischer Erinnerungen“ (AfD 2016: 6). Diese Werte und Grundsätze scheinen laut populistischem Narrativ früher einmal unangefochten gültig gewesen und im Laufe der Zeit verloren gegangen zu sein, andernfalls wäre es unnötig, mit Nachdruck „eben diesen Prinzipien wieder Geltung zu verschaffen“ (*ibid.*).

Der im Populismus beschworene Mythos der Vergangenheit ist im Grunde weniger die Rekonstruktion des Vergangenen, als vielmehr die Geschichte eines gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und moralischen Niedergangs. „Das Bestehende“, so Höcke, sei „oftmals dysfunktional geworden, diskreditiert sich zunehmend sachlich wie moralisch und beginnt vor unseren Augen zu zerfallen“ (Höcke/Henning 2018: 59). Die imaginierte Vergangenheit hat keine historische Komponente, sie wird zu einem von realen Ereignissen, Handlungen und Gegebenheiten losgelösten Narrativ des als dramatisch empfundenen Verlustes von Sicherheit und Vertrautheit. Retropie speist sich aus der Verfallsgeschichte, sie ist eine „Geschichte, die zuallererst nicht den Weg zu einem Besseren hin, sondern den von einem Besseren weg beschreibt“ (Olschanski 2017: 66). Die rechtspopulistische Dichotomie zwischen glorreicher Vergangenheit und gegenwärtigem Niedergang lässt sich exemplarisch an Höckes Anfang 2017 gehaltenen *Dresdner Rede* aufzeigen, in der die Auflösung Deutschlands „wie ein Stück Seife unter einem lauwarmen Wasserstrahl“ (Höcke 2017b) beschrieben werden soll:

„Unser einst intakter Staat befindet sich in Auflösung. [...] Unsere einst geachtete Armee ist von einem Instrument der Landesverteidigung zu einer durchgegenderten multikulturalisierten Eingreiftruppe im Dienste der USA verkommen.

Unsere einst hoch geschätzte Kultur – Markus Mohr hatte schon einige Schlaglichter auf diese großartige Vergangenheit geworfen, der wir uns wertschätzen können und der wir uns zurecht rühmen sollten – unsere einst hoch geschätzte Kultur droht, nach einer umfassenden Amerikanisierung nun in einer multikulturellen Beliebigkeit unterzugehen. [...] Unsere einst stolzen Städte verwahrlosen immer mehr und sind Brutstätten von Kriminalität und Gewalt und leider oftmals Heimstätte von radikalen Islamisten. Unser einst fruchtbares Land verliert seine Bewohner, verödet aufgrund einer desaströsen und völlig falsch angelegten Strukturpolitik. Unsere einst schöne Heimat wird zusehends durch hässliche Bauten, Windräder und eine chaotische Besiedlung verunstaltet. Unsere einst kraftvolle Wirtschaft ist nur noch ein Wrack, neoliberal ausgezehrt. Unser einst beneideter, unser einst weltweit beneideter sozialer Friede ist durch den steigenden Missbrauch und die Aufgabe der national begrenzten Solidargemeinschaft sowie durch den Import fremder Völkerschaften und die zwangsläufigen Konflikte existenziell gefährdet“ (ibid.).

In diesem Auszug findet sich wiederholt der vom populistischen Diskurs bemühte Gegensatz einer strahlenden Vergangenheit und der von stetem Niedergang gekennzeichneten Gegenwart. Der einst intakte Staat befindet sich in Auflösung, seine Organe seien einer fatalen Atrophie ausgesetzt. Das für die Aufrechterhaltung der Ordnung unerlässliche staatliche Gewaltmonopol scheint verloren, der Staat müsse auf den Straßen Kriminalität und Gewalt weichen und verliere angesichts einer *durchgegenderten*, also unmännlichen und damit verweichlichten Streitmacht auch nach außen seine unerlässliche Fähigkeit zur Selbstverteidigung: „Deutschland ist nach Einschätzung höchster Sicherheitsbeamter nicht mehr in der Lage, die innere wie die äußere Sicherheit zu garantieren“ (Höcke 2015d). Ganz anders die glorreichen Zeiten stolzer Städte und geachteter Armee, die im krassen Gegensatz zum hoffnungslosen Ist-Zustand stehen. Der Zeitpunkt, zu dem die Streitkräfte ihren Status verloren haben, der Zeitraum also, in dem sie Achtung genossen haben, bleibt unerwähnt. Die allmähliche Öffnung der Bundeswehr für weibliche Anwärter erfolgt bereits Mitte der 1970er Jahre (vgl. Bundeswehr 2018), in einer Zeit also, in der sich die deutschen Streitkräfte nicht an Kampfeinsätzen beteiligen, die kritisierte *Genderung* ist somit zu den ersten deutschen Auslandseinsätzen, und damit der für ein Militär üblichen Möglichkeit zum Erwerb von Meriten, bereits Realität. Obwohl nicht explizit geäußert, wird durch Sprache und Kontext die Erinnerung an eine andere deutsche als die bundesrepublikanische Streitmacht evoziert, also die Streitkräfte des Dritten Reiches oder der Kaiserzeit. Bekräftigt wird diese Annahme durch die Aussage Gaulands, dass die Deutschen auf die Leistungen ihrer Soldaten in zwei



Weltkriegen ebenso stolz sein dürften, wie Franzosen und Briten auf Kaiser und Winston Churchill (vgl. Zeit Online 2017). Die Deutschen haben das Recht „nicht nur unser Land, sondern auch unsere Vergangenheit zurückzuholen“ (zit. n. *ibid.*), so Gauland. Daher kündigt er nach der erfolgreichen Bundestagswahl 2017 an: „Wir werden uns unser Land und unser Volk zurückholen!“ (zit. n. Ulrich 2017), Höcke fordert sogar schon 2015: „Gewinnen wir diesen Staat für unser Volk zurück“ (Höcke 2015c). Es gelte, sich etwas zurückzuholen, das verloren gegangen ist, das einem unrechtmäßig genommen wurde.

Die wiederherzustellende Vergangenheit bleibt auch hier ein Konstrukt verschiedener Versatzstücke und Elemente, mithilfe derer durch gezielte Auslassungen und Fehlinformationen ein fiktives Bild erstellt werden soll. Der Stolz auf die Soldaten der Wehrmacht dürfe nicht ignorieren, „dass die Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg in Verbrechen verwickelt war“ (zit. n. Welt 2017b), so Gauland, „aber ich habe Namen genannt, Rommel und Stauffenberg, und ich habe ganz deutlich gesagt, dass Millionen deutscher Soldaten tapfer waren und nicht in Verbrechen verwickelt waren“ (*ibid.*). Die Verbrechen seien aufgearbeitet und das an diesen schuldige verbrecherische System benannt (vgl. *ibid.*), weshalb den Deutschen diese zwölf Jahre NS-Staat nicht ewig vorgehalten werden dürften, sie nicht mehr Teil der kollektiven Identität seien (vgl. Zeit Online 2017).

Diese geschichtsrevisionistische Verquickung von Schlussstrichdebatte, dem Mythos der sauberen Wehrmacht, Abwälzung der Verantwortung auf einige wenige Führungspersönlichkeiten und Relativierung deutscher Schuld greift das von mehr als der Hälfte der AfD-Anhänger geteilte Sentiment auf, dass deutsche Soldaten eher Opfer denn Täter waren (vgl. Stern 2015). Es bedient sich aber auch einer in der deutschen Gesamtbevölkerung weit verbreiteten Interpretation der Geschichte, laut derer mehr als Zweidrittel der Befragten verneinen, Täter unter ihren Vorfahren zu haben (vgl. Rees/Zick 2018: 9), und knapp die Hälfte einen Schlussstrich teilweise oder eindeutig befürwortet (vgl. *ibid.*: 31).

Der populistische Diskurs greift die ambivalente, nicht selten der historischen Wahrheit quer- oder zuwiderlaufenden gefühlten Wahrheit über die Gegenwart auf, und verbindet sie mit einer fiktionalen Vergangenheit, die als kausal ursächlich für das weit verbreitete Unbehagen präsentiert wird. Der postulierte Verlust der staatlichen Fähigkeit zur inneren und äußeren Verteidigung wird somit zu einem Problem, dem mit den üblichen politischen Steuerungsmechanismen – also personelle Aufstockung sowie bessere Ausrüstung und Ausbildung der Sicherheitskräfte – nicht entgegengewirkt werden kann oder soll. Zwar finden

entsprechende Maßnahmen Eingang in das AfD-Bundestagswahlprogramm des Jahres 2017 (vgl. AfD 2017b: 24). Als verantwortlich für die Misere werden jedoch unliebsame gesellschaftliche Entwicklungen ausgemacht, Geschichte aus einer ontologischen Warte heraus gelesen und so im populistischen Diskurs eine Trennlinie zwischen der vorzugswürdigen Vergangenheit und der kritisch beäugten Gegenwart gezogen. Die Kräfte der gesellschaftlichen Veränderung, besonders jene in „gesellschaftlich irrelevanten, exotischen Interessengruppen“ (Höcke 2015a) führten Höcke zufolge „einen Feldzug gegen die klassische Familie. [...] Lautstarke Minderheiten bauchpinselt man, der Wert der klassischen Familie wird relativiert und sie wird finanziell diskriminiert. Allein die klassische Familie – und das sind Vater, Mutter, Kind – ist die Keimzelle von Gesellschaft und Staat und gibt uns als Gemeinschaft eine Zukunft!“ (ibid.).

Diese Bedeutung klassischer Familienstrukturen werde, so der Vorwurf, nicht ausreichend gewürdigt. Gauland sieht die klassische Familie denn auch in einem steten Rückzugsgefecht gegenüber einer ihr zunehmend feindlich gesinnten gesellschaftlichen Entwicklung, eine auf Bewahrung althergebrachter Strukturen ausgerichtete Familienpolitik habe etwas grundlegend Defensives. Sie „war und ist per definitionem der Versuch, eine Institution, auf die die Gesellschaft nicht glaubt verzichten zu können, gegen die ihr feindlichen Bedingungen in dieser Gesellschaft zu schützen, ihr mit Geld etwas von der Lebenskraft zu bewahren, die ihr täglich ausgesaugt wird“ (Gauland 2017a: 71). Die Politik werde dem jedoch nicht gerecht:

„Die Wertschätzung für die traditionelle Familie geht in Deutschland zunehmend verloren. Den Bedürfnissen der Kinder und Eltern gerecht zu werden, muss wieder Mittelpunkt der Familienpolitik werden. [...] Es sollte wieder erstrebenswert sein, eine Ehe einzugehen, Kinder zu erziehen und möglichst viel Zeit mit diesen zu verbringen. [...] Insbesondere muss es auch in den bildungsnahen, mittleren Einkommensschichten wieder möglich sein, zukunftsgerichtet für eine große Familie zu sorgen, ohne sich dabei einem Armutsrisiko auszusetzen“ (AfD 2016: 41-42).

Denn: „Es muss wieder möglich sein, dass eine Familie mit kleinen Kindern von einem Gehalt leben kann, so dass die Eltern frei zwischen Berufstätigkeit oder Erwerbspause entscheiden können“ (AfD 2017b: 39).

Der populistische Diskurs beschränkt sich nicht auf die Diagnose von als negativ erachteten Gegebenheiten und der Suche nach deren Ursachen beziehungsweise den zur Verbesserung notwendigen Mitteln. Er sieht die aktuelle Situation als Verlust, als eine Bewegung weg vom

historischen Optimum. Deshalb nutzt er eine Sprache der Wiederherstellung, der *Re-Konstruktion*: Familien sollen *wieder* wertgeschätzt werden, die Bedürfnisse von Familien *wieder* im Mittelpunkt der Familienpolitik stehen, Eltern mittleren Einkommens müssen *wieder* finanziell für eine Familie sorgen können, und so weiter. Dadurch wird impliziert, dass der als verloren empfundene Zustand so auch tatsächlich zu irgendeinem Zeitpunkt existiert hat. Stets wird der Gegensatz zwischen guter, vertrauter Vergangenheit und desintegrativer Gegenwart dargestellt. „Unsere einst kraftvolle Wirtschaft ist nur noch ein Wrack“ (Höcke 2017b), so Höcke, die „härtesten [sic] Währung der Welt, die D-Mark, um die uns die Welt beneidete, opferte man bedenkenlos auf dem Altar der Euroideologie“ (Höcke 2015a). Für das damit heraufbeschworene Bild einer einst prosperierenden, nun untergehenden deutschen Wirtschaft ist der tatsächliche Rekordaufschwung seit 2008 (vgl. Kaiser 2018), also die messbare Verbesserung der absoluten wie relativen Wirtschaftslage gegenüber jedem früheren Jahrzehnt der Bundesrepublik, irrelevant. Entscheidend ist allein das Narrativ, dass früher alles besser war und das Hier und Jetzt einen Verfall des ehemals Guten sei.

Als besonders gravierend wird der kulturelle Niedergang erlebt, der durch Amerikanisierung (vgl. Höcke 2017b) und die „Ideologie des Multikulturalismus, die importierte kulturelle Strömungen auf geschichtsblinde Weise der einheimischen Kultur gleichstellt und deren Werte damit zutiefst relativiert“ (AfD 2016: 47), vorangetrieben werde. Die kulturelle Identität sehe sich „dem freien Spiel der Kräfte“ (ibid.: 41) ausgesetzt, selbst die deutsche Sprache bleibe vom Untergang nicht verschont. So „sieht die AfD mit Sorge, wie die deutsche Sprache im Sinne einer falsch verstandenen ‚Internationalisierung‘ durch das Englische ersetzt oder ‚gegendert‘ wird“ (ibid.: 47), und dass „die wenigen deutschen Kinder in Berlin Kanaksprach“ (Höcke 2015b) sprächen. Die Zerfallserscheinungen würden also die Gesamtheit der Politik und Gesellschaft treffen, so Höcke:

„Wir erleben die finale Auflösung aller Dinge: von den Identitäten der Geschlechter und Ethnien, den Familien, den religiösen Bindungen über die kulturellen Traditionen [...] bis hin zu den schützenden und formenden Grenzen der Staaten und Kulturen. Die Merkelsche Grenzöffnung und die ‚No-Border-No-Nation-Ideologie‘ ist nur ein Moment in diesem geschichtlichen Auflösungsprozess. Am Ende steht der Mensch an sich zur Disposition“ (Höcke/Hennig 2018: 261-262).

Demgegenüber wird eine Vergangenheit impliziert, frei von fremden Einflüssen und kulturellen Versatzstücken. Es gelte, „auch die positiven, identitätsstiftenden Aspekte deutscher Geschichte“ (AfD 2016: 48) zu betrachten, und nicht die angebliche Verengung auf

die Zeit des Nationalsozialismus zu akzeptieren, wie das AfD-Grundsatzprogramm ausführt. Der rechtspopulistische Diskurs beansprucht die Deutungshoheit über die positiven Seiten der Geschichte und lädt dieses Thema emotional auf (vgl. Heitmeyer 2018: 253). Die Retropie stellt, so Bauman, „die Rehabilitation des tribalen Gemeinschaftsmodells, den Rückgriff auf das Bild einer ursprünglichen/unverdorbenen ‚nationalen Identität‘, deren Schicksal durch nichtkulturelle Faktoren und solche, die Kultur gegenüber immun sind, vorherbestimmt sei“ (Bauman 2017a: 18) dar.

### **3.1.6 Der Mensch des Ressentiments – Affektive Dimensionen des Rechtspopulismus**

Der Verlust der Vertrautheit – durch Auflösung tradierter normativer Verhaltensmuster und die Diskrepanz zwischen den normativen Ansprüchen der Gesellschaft und den Fähigkeiten ihrer Mitglieder – ist das Kennzeichen einer allgemeinen Tendenz zur Überforderung des Individuums, oder zumindest vieler Individuen, in der modernen Welt. Dies kann das Spannungsmoment bis zum Punkt der affektiven Entladung steigern (vgl. Nolte 1970: 154-155). Der liberalen Demokratie kommt hierbei eine doppelt antagonistische Wirkung zu: Zum einen ist sie eng mit jenen Phänomenen der Moderne verbunden, die für genannten Leidensdruck verantwortlich sind. Zum anderen erwartet sie vom Bürger die Mäßigung der Leidenschaften von Wut, Missgunst, Ressentiment und Hass, also jener Emotionen, die vom religiösen Eifer der puritanischen Unterdrückung über die Schreckensherrschaft der französischen Revolution und die stalinistischen Säuberungen bis zum Nationalsozialismus sämtlichen den Prinzipien der liberalen Demokratie konträren Bewegungen als Antrieb dienten (vgl. Walzer 1999: 75).

Entsprechend werden Meinungskundgaben im öffentlichen Raum, die den Vorgaben der als legitim betrachteten öffentlichen Auseinandersetzung nicht genügen, also nicht nur physische Gewalt, sondern auch die Ressentiments (vgl. Hitzler 1997: 183), „typischerweise entweder in nachgerade konzertierten medialen Aktionen negiert, diskreditiert und verurteilt, oder sie werden in den Diskursen der Kommunikatoren rhetorisch aufgefangen, argumentativ ausgedeutet und moralisch unterfüttert, also sozusagen ‚intellektualisiert‘“ (ibid.: 184).

#### **3.1.6.1 Die Überführung des Vorpolitischen in die Sphäre des Politischen**

Die Ratio hat im Idealfall schon lange vor der reaktiven Phase der Meinungsäußerung anzusetzen, sie soll bereits proaktiv affektzügelnd wirken, während sich der Bürger erst eine Meinung zu einem Geschehen bildet.

Dem Urteilsvermögen wird die Vernunft anvertraut, insbesondere das vernünftige politische Handeln (vgl. Vollrath 1996: 230). Daher die geringe Akzeptanz des Vorurteils, das eben als *Vor-Urteil* der eigentlichen Lagebewertung auf *vor-rationaler* Ebene gewissermaßen instinktiv als Konglomerat von Erfahrung und Affekt vorausgeht. Dem selbstgestellten Anspruch der vernunftgeleiteten, stets auf Neue auf die jeweiligen Umstände angewandten nüchternen Betrachtung von Fakten kann dies kaum genügen.

Das Vorurteil bewegt sich, anders als das Urteil, in einem vorrationalen Bereich und damit, wenn weitgehend affektfreies Handeln als Bedingung der liberalen Demokratie gilt, auch im vorpolitischen Raum (vgl. Schneider 1996: 163). Es kann gar nicht Teil der liberal-demokratischen Politik sein, vereinnahmt es doch eben jene sozio-moralischen beziehungsweise sozio-kulturellen Fragestellungen, die der Verfügung der Gemeinschaft und des Herrschers entzogen und entpolitisiert werden mussten, um der Selbstbestimmung des Bürgers jenen Spielraum einzuräumen, ohne den die gesellschaftliche Individualisierung gar nicht möglich wäre. Liberal-demokratische Systeme müssen Faktoren der Moral, also Religion, Kult und Glauben, weitestgehend aus dem Bereich des politisch Verfügbaren in die Sphäre des Privaten überführen, und damit auf Ebene des moralischen Diskurses von der Verfassung in die politische, oder vielmehr vorpolitische, Verfasstheit der politischen Ordnung verschieben (vgl. Münkler 1996: 8-9). Dies ist unabdingbar, denn „Versuche, das Vorpolitische kontraktualistisch zu domestizieren“ (Kühnlein 2014: 9) bedeuten einen Totalverlust an Freiheit, entweder durch einen hobbesschen Staat, in dem „das politisch verfügbare Gut so weit auf das individuelle Interesse am Selbsterhalt heruntergekürzt“ (ibid.) wird, dass „jede vor-politische Beziehung zu Macht und Souveränität zu einer bedeutungslosen Privatangelegenheit wird“ (ibid.), oder in einer Tugendrepublik im Sinne Rousseaus, in der „Freiheit von einer ins Gemeinwohl prolongierten Selbstaufgabe nicht mehr zu unterscheiden ist“ (ibid.). Die für die intakte Zivilgesellschaft einer liberalen Demokratie unabdingbaren Fragen der Moral müssen auch von der Zivilgesellschaft selbst geklärt werden, da der freiheitliche, säkularisierte Staat die Voraussetzungen, von denen er lebt, selber nicht garantieren kann, ohne auf autoritativem Wege in einen Totalitätsanspruch zurückzufallen, dessen Preis die Freiheit wäre, wie Böckenförde (vgl. 1976: 60) in seinem oft angeführten Theorem feststellt.

Dieses diffizile Konstrukt kann indes nur Bestand haben, solange der vorpolitische und der politische Bereich auf interdependentem Wege verknüpft, aber doch so weit als möglich voneinander abgegrenzt bleiben. Der Populismus stellt hierfür eine Bedrohung dar, weil er

durch das für ihn so charakteristische Ressentiment das Vorpolitische in das Politische zu überführen versucht. Das Ressentiment wie Scheler es versteht ist zwar, wie das mit ihm aufs engste verbundene Vorurteil, ein sich überwiegend im vorpolitischen Bereich bewegendes Phänomen (vgl. Schneider 1996: 163), jedoch kein rein vorpolitisches, sondern eins, „in dessen Zustandekommen durchaus bereits gesellschaftliche und politische Momente hineinspielen“ (ibid.: 171). Scheler macht den ressentimenterfüllten Kleinbürger als den Urheber der bürgerlichen Moral aus (vgl. Scheler 1955b: 353), das Ressentiment bildet also jenen neuen Sozialtypus heraus, dessen lange Zeit fast unangefochtene gesellschaftliche Dominanz zur Transformation der gesamtgesellschaftlichen Werte führt (vgl. Schneider 1996: 171). Vorpolitische und politische Ebene fallen vergleichsweise unproblematisch zusammen, solange das kleinbürgerliche Ressentiment die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung darstellt und mit dieser im Einklang steht. Es richtet sich gegen jene Handlungsweisen und Ideologien, welche den kleinbürgerlichen Werten – und damit zugleich den Werten der kleinbürgerlichen Gesellschaft – widersprechen, ihm kommt eine stabilisierende Funktion zu. Gemeinschaft und Gesellschaft konvergieren, oder sind zumindest untrennbar verbunden.

### **3.1.6.2 Ressentiment als Selbstermächtigung des verunsicherten Bürgers**

Das Ende der Vorherrschaft kleinbürgerlicher Werte infolge der Individualisierung bedeutet, dass sich das Ressentiment fortan auch gegen die Gesellschaft richtet, genauer, gegen jene großen Teile der zunehmend heterogenen und diversifizierten Gesellschaft, die mit den eigenen Vorstellungen inkompatibel sind. Dem Ressentiment kommt erneut eine Ordnungs- und Orientierungsfunktion zu, wenngleich es nun nicht mehr länger die ordnenden Normen der Gesellschaft festlegt, sondern die herrschende Unübersichtlichkeit reduziert und Struktur in das Chaos bringt (vgl. Nachtwey 2016: 221). Diese Wirkung auf den verunsicherten Bürger kann es aber nur ausspielen, indem es den Anspruch erhebt, das Vorpolitische zu überspringen und direkt in den politischen Raum einzugreifen, nicht die sozio-moralischen Diskurse und Normen im System divergierender und konkurrierender Vorstellungen mitzuprägen, sondern sie einzufordern und notfalls aufzuoktroieren, um so den verlorenen Zustand unangefochtener Meinungsführerschaft zurückzuerlangen. Anders als von Bell (vgl. 1992: 76) behauptet, ist der Populismus also nicht dahingehend optimistisch, dass er es der öffentlichen Meinung überlässt zu bestimmen, welche Entscheidungen in die politische und welche in die private Sphäre gehören, sondern will vielmehr öffentliche Meinung und privaten Raum bis zur Unkenntlichmachung aller Unterschiede miteinander vereinen. Das

Ressentiment, das sich von bloßem Vorurteil oder Feindseligkeit gerade durch das ihm zugrundeliegende Gefühl der Schwäche, Machtlosigkeit und Unterlegenheit abhebt (vgl. Salmela/Scheve 2017: 572), wird zur Selbstermächtigung einer durch und durch verunsicherten, sich machtlos und vor allem unterlegen fühlenden Gruppe Menschen (vgl. Nachtwey 2017: 229), es wird ausgelöst von, und bietet zugleich einen Ausweg aus, dem Gefühl von Impotenz, Abhängigkeit und Unzulänglichkeit der liberalen Moderne (vgl. Brown 1995: 68). Diesen Ausweg kann nicht etwa die Beseitigung der eigenen Unzulänglichkeiten bieten und auch nicht eine Anpassung an die Erfordernisse der heutigen Zeit, denn dies würde eine Aufgabe der so hochgeschätzten Werte und Vorstellungen bedeuten, die einer Selbstaufgabe gleichkäme. Das Ressentiment ermöglicht hingegen vermittels seines unverrückbaren Gefühls moralischer Richtigkeit eine Umdeutung des Selbst in Relation zur Umgebung, die nicht nur die Überlegenheit der eigenen Position untermauert, sondern diese zugleich durch Abwertung aller opponierenden Kräfte zur alternativlosen, praktisch unfehlbaren und damit letzt- und endgültigen Wahrheit erhebt.

Das eigene Unglück stellt diese moralische Überlegenheit dabei keineswegs in Frage, sondern wird, ganz im Gegenteil, infolge dieser paradoxen Umdeutung geradezu als Beweis für sie angeführt. Wie Nietzsche ausführt, werden die Werte umgewertet,

„die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit“ (Nietzsche 1999b: 267).

Das Schlechte, Schwache, das Gegenteil des üblicherweise als erstrebenswert Erscheinenden, wird zum höchsten Gut umgedeutet. Umgekehrt muss das Gute, namentlich Erfolg und Macht, zur moralisch korrumpierten Verderbtheit werden, da der Mensch des Ressentiments aus Schwäche, Furcht und Angst sich nicht der Dinge zu bemächtigen vermag, welche die positiven Eigenschaften mit sich führen. In der Unfähigkeit, das erstrebte Gut zu erlangen, liegt eine stille Noblesse begründet, Armut und Leid sollen den Menschen, auch hier scheint eine asketische Qualität durch, zum moralischen Heil führen (vgl. Scheler 1955a: 66), „dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“ (Nietzsche 1999b: 267).

Neben dem eigentümlichen Wertetausch wirkt, wie Scheler (vgl. 1955a: 63-64) zeigt, ein verwandter psychologischer Mechanismus durch Herabsetzung oder Leugnung des Wertes des eigentlich angestrebten Guts. Der Wert einer Sache muss dabei nicht ins negativ verkehrt werden, es reicht die Behauptung, dass er gar nicht so groß sei wie zunächst irrtümlich angenommen, dass damit also die Sache selbst nicht so erstrebenswert sei und deswegen die Unfähigkeit, sie zu erlangen, auch nur einen marginalen Verlust darstelle, wenn überhaupt. Indem das Urteil über ein Gut, eine Person, einen gesellschaftlichen oder politischen Vorgang modifiziert wird, eine Detraktion des Tatbestandes vorgenommen wird, löst sich die Spannung zwischen dem Begehren und der Ohnmacht dieses auch zu realisieren (vgl. *ibid.*). Die Verringerung des Spannungsmoments bietet einen Ausweg aus dem drückenden Gefühl der Ohnmacht und stellt eine, auf tönernen Füßen stehende, Selbstermächtigung dar, das „Lebens- und Machtgefühl steigt also wieder um einige Grade – wenn auch auf illusionärer Grundlage“ (*ibid.*: 64).

Der Untergang von Moral und Anstand, als der die Erosion kleinbürgerlicher Deutungsmuster und Normen erscheinen muss, erklärt sich aus dieser Gut-Böse-Dichotomie und macht deutlich, warum das Beharren auf untergegangenen Lebensrealitäten so absolut ist. Jede Preisgabe der überlegenen Werte käme dem Verlust der moralischen Überlegenheit gleich, und diese ist die einzige Form der Überlegenheit, die dem überforderten Individuum noch bleibt. Je übler dem *kleinen Mann* nach eigenem Empfinden mitgespielt wird, je machtloser und unterlegener er sich selbst fühlt, desto ermächtigt wird er auf der ethisch-moralischen Ebene. Seine Unterlegenheit bleibt eine Last, doch vermag er zugleich eine heimliche Freude aus seiner Not zu ziehen, er wandelt sich vom Opfer zu einer Gestalt tragischer Heroik, aus Opfertum wird eine, wenn auch nicht freiwillige, Aufopferung.<sup>26</sup> Darum möchte der ressentimentgeladene Bürger letztlich auch nichts an seiner Situation ändern, da ihn jede objektive Verbesserung, jede vermeintliche Erfüllung seiner Forderung von seinem besonderen Status entfernen, seine moralische Selbstüberhöhung verringern würde. Die Werte und Normen der Gesellschaft sollen wieder dem verloren gegangenen Idealzustand angeglichen werden, aber angesichts der nichtexistenten Erfolgsaussichten, die Entwicklungen von Pluralisierung und Individualisierung ungeschehen zu machen, erscheint es ausreichend, den moralischen Wertverlust zu beklagen, und auf diesem Wege die Anerkennung der Aufopferung und damit einhergehenden moralischen Überlegenheit zu erreichen.

---

<sup>26</sup> Siehe Kapitel 3.3.3.2.



Scheler bezeichnet diese Art von Kritik denn auch als „Ressentimentkritik“ (Scheler 1955a: 44), deren besonderes Merkmal es ist,

„daß jede Abhilfe der als mißlich empfundenen Zustände nicht Befriedigung auslöst – wie es bei jeder Kritik mit positiven Zielen der Fall ist –, sondern im Gegenteil Mißbefriedigung hervorruft, da sie das wachsende Lustgefühl, das im puren Schelten und der Negation liegt, unterbindet. [...] Die ‚Ressentimentkritik‘ hat eben das Besondere, daß sie gar nicht ernstlich ‚will‘, was sie zu wollen vorgibt; sie kritisiert nicht zur Abhülfe des Übels, sondern benutzt dies als Vorwand, sich überhaupt auszulassen. [...] Erst wo diese Scheu vor der Macht – im Gegensatz zum Willen zur Macht – konstitutionell wird, ist Ressentiment der Motor der Kritik“ (ibid.).

Wer Ressentimentkritik äußert, gefällt sich im „Hochgefühl der grundsätzlichen Opposition“ (ibid.), dem Menschen des Ressentiments ist sein Unglück also nur allzu willkommen, um sich in ihm geradewegs zu suhlen.

Eine reine Ohnmacht würde jedoch den Mythos erduldeten Leids konterkarieren, da eine Duldung zumindest die Möglichkeit, und sei sie auch noch so gering, beinhalten muss, der Sache ihre Duldung zu verweigern. Duldung setzt eine innere Stärke angesichts totaler Hilflosigkeit, also im Moment größter Schwäche, voraus, sie muss dementsprechend ein Element der Freiwilligkeit haben. Der Unterlegene befindet sich nicht freiwillig in der Position des Unterlegenen, in seinem Falle bedeutet die Duldung der Unterlegenheit die aktive Entscheidung zur würdevollen Hinnahme der unterlegenen Position. Dass ein solche Umdeutung der eigenen Unfähigkeit – oder oftmals auch des Unwillens zur Anpassung an sich verändernde Begebenheiten – zur noblen Charaktereigenschaft weniger heroisch erlitten, als vielmehr bewusst konstruiert ist, kritisiert Nietzsche denn auch in scharfen Tönen: „Die Schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden“ (Nietzsche 1999b: 281), die Ohnmacht, oder vielmehr der durch diese insgeheim sehr willkommene Opferstatus, wird „in den Prunk der entsagenden stillen abwartenden Tugend gekleidet, gleich als ob die Schwäche des Schwachen selbst – das heisst doch sein Wesen, sein Wirken, seine ganze einzige unvermeidliche, unablässbare Wirklichkeit – eine freiwillige Leistung, etwas gewolltes, Gewähltes, eine That, ein Verdienst sei“ (ibid.: 280).

Der Mensch des Ressentiments jedoch erzeugt sich durch Umdeutung der Werte ein gefälschtes moralisches Koordinatensystem, durch das sich die eigentliche, bewusste Lüge von Anfang an erübrigt. So kann der Träger des Ressentiments denn auch von seiner intrinsischen moralischen *Reinheit* überzeugt sein (vgl. Scheler 1955a: 67) – oder dies wenigstens behaupten.

Die Umwertung der Moral lässt sich besonders gut in jenen Jahren der jungen Bundesrepublik beobachten, als die vom kleinbürgerlichen Ressentiment geforderten Werte noch tonangebend sind. Weniger als ein Jahrzehnt nach Aufhebung der Lebensmittelrationierung der Nachkriegsjahre, avanciert das Wort *Satt* zum Schimpfwort, der *satte Bundesbürger* wird zur Zielscheibe der Entrüstung, Hunger damit zur positiven moralischen Kategorie erhoben (vgl. Enzensberger 1991: 256).

Der *kleine Mann* ist seit jeher von einer Vorliebe für die Starken und einem Hass auf die Schwachen gekennzeichnet (vgl. Fromm 1982: 169), wobei sich dieser Hass nicht nur gegenüber dem Schwächeren ausdrückt, sondern auch gegenüber jenem, welcher gesellschaftlich überlegen und damit objektiv stark ist, aber als *moralisch* schwach umgedeutet wird. Der Horizont des von Askese gekennzeichneten kleinen Mannes ist begrenzt, er verachtet und hasst die Fremden, er „war neugierig und neidisch auf die eigenen Bekannten, spionierte sie aus und rationalisierte seinen Neid als moralische Entrüstung“ (ibid.: 169-170) auf Alles und Jeden, das und der nicht seinen asketischen Vorstellungen von Anstand und Moral Folge leistet.

Neid setzt mehr voraus als die bloße Unlust daran, dass ein Anderer ein erstrebtes materielles oder immaterielles Gut sein Eigen nennt, erst wenn der eigene Versuch, dies ebenfalls zu schaffen misslingt, oder aufgrund der scheinbaren Unmöglichkeit von vornherein unterbleibt, entsteht das brennende Gefühl. Der Neid ist somit eine stete, schmerzhaftes Erinnerung der eigenen Ohnmacht (vgl. Scheler 1955a: 45). Die Selbstermächtigung durch Umwandlung der Werte bleibt stets unvollkommen, lässt die eigene Ohnmacht letztlich nur noch stärker ins Bewusstsein treten, der Neid auf ein Gut, welches ein Dritter besitzt, kann sich zum Existenzialneid auf das Wesen, auf das gesamte Sein des Dritten auswachsen: „Alles kann ich dir verzeihen; nur nicht, daß du bist und das Wesen bist, das du bist; nur nicht, daß nicht ich bin, was du bist; ja daß ‚ich‘ nicht ‚du‘ bin“ (Scheler 1955a: 45).

Durch die Nivellierungstendenzen und das Versprechen sozialer Mobilität wird dem Neid ein umso stärkerer Bezugsrahmen eröffnet, das Ressentiment blüht besonders in Gesellschaften, in denen die rechtliche, formal garantierte soziale Gleichberechtigung mit großen Differenzen in der faktischen Verteilung von Macht und Besitz einhergeht (vgl. ibid.: 43). Die Differenzen übersteigen die bloßen sozio-ökonomischen Tatsachen, entscheidend ist auch hier, wie die Machtverhältnisse wahrgenommen werden, ob sich aus Sicht des vermeintlich Benachteiligten eine solche Ungerechtigkeit auch konstruieren lässt.

Aus der Umkehrung der Werte entsteht das, was Nietzsche als „Sklaven-Aufstand in der Moral“ (Nietzsche 1999a: 116) bezeichnet, denn nicht anders als ein Sklave, sieht sich auch der Mensch des Ressentiments ohnmächtig und unterlegen, unfähig das zu erlangen, wonach er sich eigentlich verzehrt, also Anerkennung, Macht, Gerechtigkeit, das Gefühl Gehör zu finden. Die Nichterfüllung dessen was dem Menschen des Ressentiments seiner Ansicht nach zusteht, aber ihm infolge der Ohnmacht verwehrt bleibt, ist es nun, was die Kumulation der Unterlegenheitsgefühle in Rachegefühle und damit eine alles überdeckende einzelne Emotion auslöst, nämlich in Wut (vgl. Scheler 1955a: 38-41). Jensen versucht, Schelers Gedanken bezüglich der Anfälligkeit für Ressentiments in weitgehend klassenlosen Gesellschaften auf die Gegenwart zu übertragen:

„Moderne Gesellschaften neigen zum Ressentiment. Ein solches Grollen bildet sich dann, wenn die Differenz zwischen dem Wunsch, in der Gesellschaft gleichberechtigt mitbestimmen zu können, und den wahrgenommenen Machtverhältnissen, welche diese Mitbestimmung zu verhindern scheinen, besonders groß geworden ist“ (Jensen 2017: 33).

Davon zehrt der Populismus, denn seine Rhetorik ist so gestaltet, dass sie die im Ressentiment kumulierten Gefühle von Unterlegenheit, Entfremdung und Wut aufgreifen und politisch nutzbar machen kann (vgl. Betz 2002: 198).

Das Objekt, auf das sich die Wut des Ressentiments nun richtet, sind vornehmlich die als kosmopolitisch und entwurzelt gebrandmarkten intellektuellen Eliten, welche die Laster einer angestrebten, aber unerreichbaren Moderne verkörpern (vgl. Mishra 2017: 366).

### 3.2 Die Konstruktion des wahren Volkes

Die Überhöhung des Volkes zu einem Kernbegriff des politischen Systems stellt ein Kennzeichen populistischer Rhetorik dar, ist dieser jedoch keinesfalls exklusiv und findet sich insbesondere auch im Liberalismus und seinem besonderen Augenmerk auf die individuelle Souveränität. Anders als es der Liberalismus vorsieht, wird im Populismus der Volksbegriff jedoch in besonderem Masse durch ein ethisch-moralisches Verständnis definiert, das Volk als homogene und tugendhafte schweigende Mehrheit, als Grundlage einer jeden guten Gesellschaftsordnung verstanden (vgl. Akkerman et al. 2014: 1327).

In der populistischen Rhetorik wird die Vorstellung eines Volkes konstruiert, die von ethisch-moralischer Überhöhung durchzogen ist, und es als im besten Sinne einfach, ehrlich, vernünftig und hart arbeitend darstellt (vgl. Spier 2006: 37). Dabei werden nicht zufällig Assoziationen an die kleinbürgerlichen Vorstellungen tugendhaften Verhaltens geweckt: „Wir stehen für Ordnung und Sauberkeit. Wir bejahen die preußischen Tugenden“ (Höcke 2015g), wie Höcke betont. Den Deutschen eigen, so die AfD, seien diesen preußischen Tugenden zugehörige Merkmale wie „die Liebe zu Genauigkeit und Präzision, Fleiß, Ordnungsliebe, Leistungsbereitschaft oder Pünktlichkeit. Diese Eigenschaften gibt es selbstredend auch bei anderen Völkern, doch werden sie den Deutschen gerade von anderen als besonders charakteristisch zugeschrieben“ (AfD Thür. 2018: 31). Diese als typisch deutsch dargestellten Tugenden werden zum Merkmal moralischer Qualität erhoben, die ehrliche, einfache Natur des Volkes zu einem Glaubwürdigkeitsversprechen (vgl. Gadinger 2019: 119) und so „ein Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Nationen, Völkern und ethnischen wie religiösen Gruppen zum Ausdruck gebracht“ (Heitmeyer 2018: 235). Dem Volk werden besondere politische Reife und ein Gespür für das moralisch richtige und vernünftigerweise gebotene Handeln unterstellt, das in einem Volkswillen kumuliert (vgl. Scharsach 2002: 212). Dabei werden die Grenzen zwischen vorpolitischem und politischem Raum aufgeweicht, bis beide Bereiche zusammenfallen,<sup>27</sup> private moralische Bewertungen und politische Handlungsanweisungen eins sind:

„Der Rückgriff auf common sense-Argumente folgt beispielsweise der Gleichsetzung von individueller und kollektiver Moral, wonach sich eine bewährte Maßnahme im privaten Bereich unweigerlich auf den öffentlichen Bereich übertragen lasse“ (Gadinger 2019: 121).

---

<sup>27</sup> Siehe Kapitel 3.1.6.1.

Die Frage, was das Volk sein soll, wird im Rechtspopulismus maßgeblich daran festgemacht, was es nicht sein soll. Durch den Fokus auf die dem homogenen, reinen Volk (vgl. Gadinger 2019: 119) antagonistisch gegenüberstehenden Elemente, in erster Linie den Eliten und den Volksfremden, wird das Volk vom rechtspopulistischen Diskurs vornehmlich durch Definition seines Negativs konstruiert. Das populistische Volk findet sich somit im Umkehrschluss in jenem Raum, der nach Bestimmung seiner Antagonisten leer bleibt. Laclau zufolge, so Séville,

„braucht nun ein Volk Vorstellungen von denen, die nicht dazugehören (sollen). Um eine eigene Identität zu finden, bedarf es eines Anderen: Ego braucht Alter, Identität braucht Alterität. Die AfD braucht also zur Beschwörung der deutschen Identität eine Projektionsfläche für vermeintlich fremde, andere Identitäten“ (Séville 2018: 108).

Die rechtspopulistische Begründung der eigenen Identität folgt einer tautologischen Begründung der Fremdheit: Der Fremde ist fremd, weil er anders als man selbst und damit fremd ist. Wie Thaa es ausdrückt: „Ich bin der, der ich bin, nur weil ich nicht der bin, der der Andere ist“ (Thaa 2011: 133). Die Bestimmung des Volkes erfolgt also über seine Antagonisten, stellt aber keine rein negative Identität im Sinne Laclaus (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 168) dar. Die populistische Rhetorik beschränkt sich nicht darauf zu beschreiben, was das Volk nicht sein soll, sondern entwirft durchaus auch Elemente, die als für das Volk definitorisch gesehen werden. Dennoch zeigt sich, dass der Abgrenzung nach Außen eine für die populistische Konstruktion des Volkes entscheidende Bedeutung zukommt, das Negativum des *Nicht-Volkes* das Volk erst wirklich konstruiert, denn „da alle differentiellen Bestimmungen des einen Poles sich durch ihre negativ-äquivalentielle Referenz auf den anderen Pol aufgelöst haben, zeigt ein jeder von ihnen ausschließlich das, was er nicht ist“ (Laclau/Mouffe 2016: 169). Populismus ist mithin auf einen diskursiv konstruierten Antagonisten angewiesen, um sich selbst zu konstituieren, so Laclau (vgl. 2005: 39).

### **3.2.1 Kleinbürgerlich-völkisches Ethos und antagonistische Elite**

Die Abgrenzung von einer Elite greift das Gefühl der Entfremdung, den Eindruck allgemeiner Unterlegenheit des einfachen Bürgers gegenüber den als undurchsichtig empfundenen Machenschaften der tonangebenden politischen und gesellschaftlichen Akteure auf.

Politik werde, so die Behauptung, von einer Elite gelenkt, wodurch die repräsentative Demokratie zu einer Farce degeneriert sei, einem Simulacrum, das dem Individuum vorgaukeln solle, dass seine Meinung etwas zähle, wohingegen diese tatsächlich praktisch

irrelevant sei (vgl. Betz/Johnson 2017: 71). Es wird ein Gegensatz zwischen dem kleinen Mann und einer abgehobenen Elite konstruiert und dabei auf ein Freund-Feind-Schema zurückgegriffen (vgl. Scharsach 2002: 212), bei dem zwischen dem „Volk der Anständigen und Fleißigen“ (ibid.) und der „Fremd-Gruppe aus dem Establishment, dem von Bonzen, Parasiten und Privilegienrittern repräsentierten System“ (ibid.) unterschieden wird. Die Gut-Böse-Dichotomie folgt der für das Ressentiment charakteristischen Konstruktion des bösen Feindes und des guten Selbst als seinem moralischen Gegenpol (vgl. Nietzsche 1999b: 274).

Es sei gerade der Unmut der kleinen Leute und mittleren Schichten, der laut Höckes Analyse den Aufstieg ungewöhnlicher politischer Akteure aus dem als rechtspopulistisch bezeichneten Spektrum erst möglich gemacht habe (vgl. Höcke/Hennig 2018: 208). Die abgehobene Politikerklasse habe, so der Vorwurf, keine Verbindung mehr zum Volk, für dessen Gemeinwohl sie eigentlich Sorge zu tragen hat und komme nicht zuletzt deshalb ihrem eigentlichen Auftrag nicht nach (vgl. Wildt 2017: 98). Dieses grundlegende Misstrauen gegenüber der Politik wird durch die Enttäuschung über die Nichterfüllung der – von vorneherein komplett überzogenen – Erwartungen an die moralische Integrität politischer Akteure (vgl. Rieger 1994: 466) noch weiter angeheizt. Politik und Volk haben sich, so die Botschaft, voneinander entfernt, das Volk habe die Kontrolle über die Politik längst an die Eliten verloren und sei nicht länger der wahre Souverän seiner eigenen Demokratie (vgl. Canovan 2002: 27). Es bildet sich ein Schisma: Auf der einen Seite der moralisch überlegene *kleine Mann*, auf der anderen die ihn und seine Souveränität ignorierende oder sogar missachtende *Elite*.

Das Misstrauen gegenüber der Politik, die Behauptung einer Elite, welche die Macht fest in ihren Händen behalte und entgegen der Interessen des Volkes handle, kommt in der Präambel der AfD zum Vorschein:

„Deutschlands Staatsapparat hat inzwischen ein ungutes Eigenleben entwickelt. [...] Spätestens mit den Verträgen von Schengen (1985), Maastricht (1992) und Lissabon (2007) hat sich die unantastbare Volkssouveränität als Fundament unseres Staates als Fiktion herausgestellt. Heimlicher Souverän ist eine kleine, machtvolle politische Führungsgruppe innerhalb der Parteien. Sie hat die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten. Es hat sich eine politische Klasse von Berufspolitikern herausgebildet, deren vordringliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt. Es handelt sich um ein politisches Kartell, das die Schalthebel der staatlichen Macht, soweit diese nicht an die EU übertragen worden ist, die gesamte politische Bildung und große Teile der

Versorgung der Bevölkerung mit politischen Informationen in Händen hat“ (AfD 2016).

Ihre Macht nutzten die Politiker dabei keineswegs zum Wohl des Volkes, sondern nur zu eigenen Gunsten, „die führenden Altparteien-Politiker sind zu erbärmlichen Apparatschiks geworden, die nur noch ihre Pfründe verteilen wollen“ (Höcke 2017b).

Die heimlich agierende Kaste der Berufspolitiker bildet dieser Rhetorik gemäß eine komplett eigene und vom Volk losgelöste Gesellschaft und „nur das Staatsvolk der Bundesrepublik Deutschland kann diesen illegitimen Zustand beenden“ (AfD 2016).

Gauland weitet den Elitenbegriff über Politik und Ländergrenzen hinweg aus, indem er eine internationalisierte Gruppe von Machthabern beschreibt:

„Diese globalisierte Klasse sitzt in den international agierenden Unternehmen, in Organisationen wie der UN, in den Medien, Start-ups, Universitäten, NGOs, Stiftungen, in den Parteien und ihren Apparaten, und weil sie die Informationen kontrolliert, gibt sie kulturell und politisch den Takt vor. Ihre Mitglieder leben fast ausschließlich in Großstädten, sprechen fließend Englisch, und wenn sie zum Jobwechsel von Berlin nach London oder Singapur ziehen, finden sie überall ähnliche Appartements, Häuser, Restaurants, Geschäfte und Privatschulen. [...] Das hat zur Folge, dass die Bindung dieser neuen Elite an ihr jeweiliges Heimatland schwach ist“ (Gauland 2018b).

Der Verweis auf die Internationalität dieser Eliten, deren Sprache Englisch und nicht mehr länger Deutsch zu sein scheint, dient der umso deutlicheren Abgrenzung vom so bodenständigen Volksbegriff. Die elitäre *globalisierte Klasse* ist heimatlos, hat sich ein internationales, überall ähnliches Umfeld geschaffen und ist daher weder an einen bestimmten Ort noch eine Kultur gebunden. Sie bildet somit eine Antithese zum Verständnis von Heimat als traditionellen, über lange Zeiträume gewachsenen und sprachlich, kulturell und lokal definierten sozialen Raum. Internationalität wird zum Menetekel, der schwachen Bindung an das Heimatland schwingt der Ruch der fehlenden Verbundenheit mit dem Volke bei:

„Der globalistischen Klasse gegenüber stehen zwei heterogene Gruppen, die in der AfD eine Allianz eingegangen sind: zum einen die bürgerliche Mittelschicht, zu der auch der wirtschaftliche Mittelstand gehört, der nicht einfach seine Unternehmen nach Indien verlagern kann, um dort besonders billig zu produzieren; zum anderen viele sogenannte einfache Menschen, deren Jobs oft miserabel bezahlt werden oder nicht mehr existieren, die ein Leben lang den Buckel krumm gemacht haben und heute von einer schäbigen Rente leben müssen“ (ibid.).

Diese Divergenz zwischen denen, die ihre Identität nicht zuletzt auch aus festem Raum und ererbter Kultur, also Heimat, gewinnen und jenen gesellschaftlichen Eliten, die sich ihre Identität vornehmlich durch Bildung und Erfolg selbst entwerfen, deren Bindung an Wohnort und Kultur also weniger stark ausgeprägt ist, bezeichnet Goodhart (vgl. 2017: 3) als den Graben zwischen *Somewheres* und *Anywheres*. Gauland übernimmt in einem Anfang 2019 gehaltenen Vortrag anlässlich der Winterakademie des Instituts für Staatspolitik (IfS) Goodharts Begrifflichkeiten (vgl. IfS 2019). Den *Anywheres* kommt, wie aus rechtspopulistischer Warte, eine bei Goodhart nicht zu findende negative moralische Bewertung zu, wie sich aus Kubitscheks begleitenden Worten erkennen lässt:

„Die Angehörigen der neuen Klasse sind ihren eigenen Völkern gänzlich entfremdet, in der Welt, also überall und zugleich nirgends zuhause, und sie predigen das Ideal einer globalisierten, moralgesättigten Weltgesellschaft, ohne Grenzen, ohne Identitäten und ohne Konflikte“ (vgl. Kubitschek 2019).

Das Desinteresse an nationaler Identität stelle aber, angesichts der politischen und wirtschaftlichen Macht der Elite, mehr als nur eine Frage der Lebensführung jener privilegierten Personengruppe dar, und wirke sich, so Gauland weiter, negativ auf das einfache Volk aus. Durch Bankenrettung, Finanzierung europäischer Pleitestaaten und die Kosten der Flüchtlingskrise werde auf „Geheiß der globalistischen Elite unsere freiheitliche Art zu leben, die Heimat eben“ (Gauland 2018b) bedroht. Die Eliten grenzt Gauland auch von jenen Bürgern ab, die diese lebenswerte Heimat durch harte, ehrliche Arbeit überhaupt erst möglich gemacht hätten: „Unsere Vorfahren haben dieses Land nicht aufgebaut, damit diese politische Elite es ruiniert und vor die Hunde gehen lässt“ (zit. n. FAZ 2016). Es scheint, als wären „unsere Vorfahren“ die Mütter und Väter des einfachen Volkes, die globalisierte Elite entstammt diesen entweder überhaupt nicht, oder hat zumindest durch ihre dem Volk diametral entgegengesetzte Lebensführung das Recht verloren, die Leistungen dieser Vorfahren in ähnlicher Weise für sich reklamieren zu dürfen.

Am Volk, als dessen natürlicher Verbündeter und Fürsprecher Gaulands AfD sich anbietet, das sich durch Fleiß und Geradlinigkeit auszeichne und gerade deshalb der globalisierten Elite gegenüber machtlos und unterlegen sei, werde von den Machthabern geradezu konspirativ vorbei gehandelt, dem „Establishment der Alt- oder Systemparteien wird unterstellt, den Volkswillen nicht zu respektieren, das Volk nicht ernst zu nehmen, für dumm zu verkaufen bzw. zu verraten“ (Scharsach 2002: 212).



Der Vorwurf der Heimlichkeit, mit der eine elitäre Gruppe von Machthabern agiere und dabei die Öffentlichkeit willentlich im Dunkeln lasse oder sogar gezielt täusche, wird in der Sprache erkennbar, in der das Ende 2018 vom Bundesverfassungsgericht abgewiesene (vgl. Hempel 2018) Organstreitverfahren der AfD gegen die Flüchtlingspolitik der Regierung Merkel, vertreten durch die Fraktionsvorsitzenden Alexander Gauland und Alice Weidel, abgefasst ist:

„Die europäische Flüchtlingskrise begann schleichend und bereits mehrere Jahre, bevor sie [...] im Sommer 2015 ins allgemeine Bewußtsein der Öffentlichkeit vordrang“ (AfD Bund. 2018: 24-25). Die rechtlichen Probleme der Flüchtlingsverteilung und die damit einhergehenden Asylverfahren habe die Bundesregierung, „ohne öffentliches Aufsehen“ (ibid.: 25) mitgetragen. Zwar „wurde jedenfalls einer besonders interessierten Fachöffentlichkeit zum ersten Mal klar, daß die Zuständigkeitsregeln des unionalen Dublin-III-Systems von den Mitgliedsstaaten nicht mehr durchgängig eingehalten wurden [...]. Eine breitere politische Öffentlichkeit nahm hiervon jedoch keine Notiz“ (ibid.).

Die Öffentlichkeit erscheint hierbei von einer besonders interessierten Fachöffentlichkeit abgegrenzt, wodurch der Gegensatz von in die Politik involvierten, oder zumindest über diese wohlinformierten, Kreisen, und dem vom schmutzigen politischen Geschäft weitgehend abgetrennten Volk verdeutlicht wird. Derlei von der Bundesregierung durch gezielte Weglassungen über die tatsächlichen Vorgänge im Unklaren gelassen, werde im weiteren Verlauf des Jahres 2015 die Schwelle zur bewussten Täuschung überschritten: Im September 2015 wird die Wiedereinführung von Grenzkontrollen angekündigt, „zur späteren Überraschung der Öffentlichkeit handelte es sich dabei jedoch nicht um eine Grenzschließung“ (ibid.: 28). Obwohl eine Schließung der Grenzen nicht angekündigt wird, werde dies, so der erkennbare Vorwurf, von der Bundesregierung in bewusst irreführender Weise impliziert. In den darauffolgenden Monaten setze sich dieses Muster der gezielten Erweckung falscher Eindrücke und Erwartungen fort, bis die Regierung in einem Wechsel des Narrativs erkennbar klargestellt habe

„daß es natürlich niemals eine rechtliche Verpflichtung der Bundesrepublik zur massenhaften Aufnahme unbekannter junger Männer aus sicheren Drittstaaten gegeben hat, wie man es zuvor der politischen Öffentlichkeit ein halbes Jahr lang hatte suggerieren wollen, sondern daß die ganze Aktion eine rein politische Entscheidung der Bundeskanzlerin gewesen war“ (ibid.: 40).

Dies bedeute das Eingeständnis, dass die Bundesregierung nicht aus rechtlichen, sondern rein politischen Erwägungen gehandelt habe, „auch wenn man dies vorher ganz anders kommuniziert und behauptet hatte“ (ibid.).

Die Spitze der Politik arbeite gegen und nicht für das Volk, durch sie werde „unser gutmütiges Volk heimtückisch hinters Licht geführt“ (Höcke 2017b). Die gezielte Verschleierung des wahren Ausmaßes der Migration stelle einen fortgesetzten Betrug am Volk dar (vgl. Höcke/Hennig 2018: 186). Alle etablierten Parteien, die Medien und tonangebende Personen des öffentlichen Lebens kooperierten dabei in verschwörerischer Weise gegen das Volk (vgl. Gadinger 2019: 130). Eine solche Erzählung einer ihre eigenen Bürger täuschenden Eliten bedient sich des in der Bevölkerung nicht selten geäußerten Eindrucks mangelnder moralischer Standfestigkeit der politischen Akteure, und lässt den Ausdruck von Zweifel an der Legitimität der Volksvertreter erahnen.<sup>28</sup> Wenn der Bundespräsident von Höcke als der „protokollarisch erste Mann im Staat“ (Höcke 2016c) bezeichnet wird, scheint mithilfe dieses unnötig expliziten Hinweis auf das Protokoll durch, dass die Stellung des Bundespräsidenten als Staatsoberhaupt eben nur aufgrund rechtlicher und protokollarischer Konventionen bestehe, ihm aber jegliche moralische oder kompetenzbasierte charakterliche Eignung für dieses höchste Amt zu fehlen scheine.

Der Vorwurf an die Elite bezüglich der von ihr vorgenommenen politischen Handlungen beschränkt sich dabei nicht auf Fragen der Moral, sondern erstreckt sich auf vermeintlich offenkundige Rechtsbrüche. Dass „hunderttausende illegaler Einwanderer in die Bundesrepublik Deutschland vorgedrungen waren, ohne daß staatliche Stellen im Rahmen der ‚Willkommenskultur‘ hiergeben [sic] Einwände geltend gemacht hätten“ (AfD Bund. 2018: 28), kann, aus dem Kontext der Klageschrift des Organstreitverfahrens deutlich erkennbar, nicht einem Informationsmangel der über die Lage des Sommers 2015 stets umfassend unterrichteten staatlichen Stellen zugeschrieben werden. Vielmehr deute deren Verhalten mindestens auf sträfliche Fahrlässigkeit hin. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Behauptung, dass die Bundesregierung „im Schatten der Nichtanwendung der Bundesgesetze“ (ibid.) auf eine gesamteuropäische Lösung gesetzt habe, und zwar „ohne vom Deutschen Bundestag zur Suspension der geltenden Bundesgesetze jemals formell ermächtigt worden zu sein“ (ibid.). Der Verweis auf die fehlende Ermächtigung des Deutschen

---

<sup>28</sup> Siehe Kapitel 3.1.1.2.

Bundestages dient dem Eindruck der Unrechtmäßigkeit und rückt das Handeln der Regierung Merkel in den Bereich des Kriminellen.<sup>29</sup>

Verstärkt wird dieser Eindruck durch den in der Rhetorik der AfD in Bezug auf die Bundeskanzlerin und ihre Politik immer wiederkehrenden Ausdruck des *Rechtsbruchs*. So sei die „aufgrund einer Weisung der Bundesregierung an die Bundespolizei täglich zur Anwendung kommende Praxis, jedermann einzulassen [...] ein ständiger Rechtsbruch“ (ibid.: 66) und sogar „ein ständiger Staatsstreich“ (ibid.: 43). Die Vertreter des politischen Establishments werden zu „Volksverrättern“ (Heitmeyer 2018: 254) erklärt, was den Gegensatz zwischen gutem Volk und geradezu kriminellen Eliten vertieft und das Gefühl der Entfremdung vom politischen Apparat versinnbildlicht (vgl. ibid.).

### **3.2.2 Das Vertraute und das unvereinbar Fremde — Leitkultur, Assimilation, Patriotismus**

Zur Idee des ethnisch und kulturell homogenen Volkes gehört die Exklusion des Fremden. Die Dynamiken der Moderne mit ihren beschleunigten gesellschaftlichen und politischen Prozessen, besonders die in einer globalisierten Welt zum Faktum gewordene Migration, stellen für eine solche Definition des Volkes eine ernsthafte Bedrohung dar, weil durch sie das Eigene und das Fremde sich immer schwieriger voneinander trennen lassen, und das Fremde gar vertraut werden kann. Der sich in die Gesellschaft einbringende, vertraute Fremde rebelliert gegen den, so Bauman, vertrauten Antagonismus von innen und außen: „Die Bedrohung, die er mitbringt, ist schrecklicher als das, was man vom Feind befürchtet“ (Bauman 1998: 23), denn da der Gegensatz zwischen innen und außen „die Grundlage sozialen Lebens und aller Differenzen, die es ausmachen und zusammenhalten, bildet, gefährdet der Fremde das soziale Leben selbst: Das Außen ist die Verneinung des Positiven der Innenseite. Das Außen ist, was das Innen nicht ist“ (ibid.), und das Innen somit das, was das Außen nicht ist. Der Fremde wird darum erst dann wirklich zur Bedrohung, wenn er nicht mehr fremd ist, nicht nur, weil man ihn dann in die Eigen-Fremd-Dichotomie einordnen kann, wie Nassehi (vgl. 1999: 94) meint, sondern, weil er zum *vertrauten Fremden* zu werden droht und so vielleicht irgendwann selbst zum Bestandteil des Eigenen werden könnte:

---

<sup>29</sup> Zugleich wird deutlich, wie willkürlich der Elitenbegriff nach Bedarf ausgelegt werden kann. Der Bundestag scheint hier zum Opfer der Regierung zu werden, obwohl auch die oppositionellen Mitglieder des Parlaments der politischen Elite angehören sollten. Davon unberührt könnte es auch innerhalb der Elite verschiedene Fraktionen oder Machtverhältnisse geben, was aber der behaupteten Homogenität dieser Gruppe (vgl. Spruyt et al. 2016: 336) widerspricht.

„Der Kern des Eigenen sollte vom Fremden abgeschirmt bleiben, und dazu mußte die Anwesenheit der Fremden als Ausnahme oder bloße Übergangserscheinung gedeutet werden. Doch die Schönheit dieser Ordnung, in der es auch mit dem Fremden noch seine Ordnung hatte, ist dahin. Bereits die disprivilegierte Anwesenheit von Fremden im Eigenen durchbricht ja die Binarität von Einschluß und Ausschluß. In der Unbestimmtheit einer bloß befristeten, abgestuften und funktional spezifizierten Teilnahme steckt durchaus das Potenzial eines weitergehenden Einschlusses“ (Münkler/Ladwig 1998: 14).

Dieser Einschluss durch die Normalisierung des fremden Anblicks macht das Fremde unweigerlich vom *Außergewöhnlichen* zum *Alltäglichen*. Dies raubt der ontologischen Trennung ihre Zwangsläufigkeit, indem das Fremde dem Gewöhnungseffekt unterworfen wird und womöglich sogar eine kommunikative und interaktive Annäherung stattfindet, „was im Extremfall zu Inklusion des Fremden ins Eigene führen kann“ (Hellmann 1998: 434). Ist dies, zumindest in Teilen, der Fall, dann wird die Begründung der Exklusion des Fremden die Definition dessen, was nicht zum Volk gehört – und somit im Umkehrschluss die Konstruktion eines homogenen Volkes – zunehmend schwierig. Die Eigen-Fremd-Dichotomie stellt eine Differenz dar, durch welche das Eigene erst definiert wird.

Die abnehmende Unvertrautheit mit dem Fremden muss auch dauerhaft noch lange nicht zur *Vertrautheit* und damit zur Auflösung der Eigen-Fremd Dichotomie führen. Sie kann jedoch durch Gewöhnung in „Vertrautheit mit Fremdheit“ (ibid.: 444) umschlagen und zu einer für den homogenen Volksbegriff schwierigen Akzeptanz des Fremden führen, bei der die Definition zwischen Fremd und Eigen erschwert wird. „Mit zunehmender Vertrautheit nimmt folglich der Erklärungsbedarf für Exklusion zu, und es kommt zu einer allmählichen Umkehrung der Beweislast“ (Münkler/Ladwig 1998: 14). Der rechtspopulistische Diskurs stünde somit vor der nahezu aussichtslosen Situation, das zum Teil des Volkes gewordene Fremde zu definieren und vom wahren Volk zu trennen. Dies gelingt nur, wenn der Fremde nicht wegen seiner Fremdheit, sondern aufgrund vermeintlich zum Volk unpassender Merkmale von diesem differenziert wird, „an die Stelle des unvertrauten Fremden tritt das Fremdenstereotyp. Fremdheit ist jetzt nicht mehr ontologisch vorgesehen, sondern verweist auf verweigertes Lernen, auf fehlende Anstrengungen und Rückschritte im Eigenen“ (Münkler/Ladwig 1998: 14). Der Fremde ist also fremd, weil er Merkmale aufweist, die eine Anpassung unmöglich erscheinen lassen, und er bleibt fremd, weil das Vorliegen dieser Merkmale als Beweis für den mangelnden Integrationswillen, beziehungsweise die nicht vorhandene Fähigkeit zur Integration gesehen wird.

Die rechtspopulistische Definition des Volkes erfolgt durch Abgrenzung dessen, was nicht zum Volk gehört, also dem Migranten, der nicht Teil des Volkes ist und es auch nicht sein kann, weil sein Wesen dem Charakter des Volkes diametral entgegengesetzt ist.

### **3.2.2.1 Eine unauflösliche kulturelle Eigen-Fremd-Dichotomie**

Im rechtspopulistischen Diskurs sind Migranten jene „Fremden, die mit der europäischen und deutschen Lebensweise nicht vertraut sind und diese in Teilen sogar geringachten und zurückweisen“ (AfD Thür.: 15-16). Die Unvereinbarkeit der Fremden mit der deutschen Lebensweise zeige sich AfD-Vorstandsmitglied Georg Pazderski zufolge auch in einer Studie der Vereinten Nationen aus dem Jahr 2017, laut der ein Großteil aller ägyptischen Frauen bereits Opfer sexueller Gewalt wurden:

„Das erschreckende Ergebnis der VN-Studie ist nicht nur ein Beleg für die Unterdrückung der Frau in muslimischen Ländern. Sie offenbart vor allen Dingen die Steinzeit-Mentalität muslimischer Männer gegenüber Frauen. [...] Im Weltbild dieser Menschen sind Frauen nicht gleichberechtigt, die Scharia fordert, Frauen und andersgläubige Menschen zu unterdrücken. Leichte Bekleidung ist Sünde, Homosexualität ein Verbrechen“ (Pazderski 2017a).

Dem Fremden, also Migranten, dessen größte, sichtbarste und im öffentlichen Diskurs umstrittenste Gruppe aus dem islamischen Einflussreich entspringt, wird eine sich radikal von der deutschen und mitteleuropäischen unterscheidende Mentalität und Kultur diagnostiziert. Ob die Fremdgruppe als geschlossene Gruppe überhaupt existiert, ist egal (vgl. Nassehi 1999: 197), analog zur vermeintlich homogenen Gruppe des Eigenen wird ein ebenso monolithischer Block des Fremden konstruiert.

Der Rolle der Frau kommt dabei eine Schlüsselrolle in der populistischen Rhetorik zu, ihre Unterdrückung in einem als archaisch gebrandmarkten Paternalismus, der sich in der Gruppe der aus „frauenverachtenden Stammeskulturen“ (Weidel 2018b) Zugewanderten beobachten lasse, in besonders schillernden Farben gezeichnet. „Die Geschlechter sind nicht gleichberechtigt, Frauen werden unterdrückt“ (AfD-Bundesp. 2019: 30), insbesondere das „Kopftuch ist ein religiöses Symbol und es steht darüber hinaus für Unterdrückung und Minderwertigkeit der Frau. Es steht damit diametral zu den Werten unserer christlich-abendländischen Kultur“ (Gauland 2016d), und sei ein sichtbares Zeichen für eine „grundgesetzfeindliche Gesinnung“ (Pazderski 2017c). Gerade in Erziehungsstätten und anderen öffentlichen Einrichtungen dürfe man nicht zulassen, „dass sich unsere Kinder [...] von klein auf an dieses fremde und rückständige Symbol gewöhnen werden und es womöglich

in Folge dessen irgendwann als normal empfinden. Kopftücher als Form der Verschleierung gehören genauso wenig wie der Islam an sich zu Deutschland“ (Gauland 2016d). Frauen würden zum Kopftuch gezwungen, und gesellschaftlich isoliert, sie würden „zunehmend Opfer von Beschneidung, häuslicher Gewalt, Zwangsverheiratung, Mehrehe und sogenannten Ehrenmorden“ (zit. n. Bundestag 2018c: 586), so die AfD-Bundestagsabgeordnete Nicole Höchst im Plenum.

Die Unterdrückung der Frau stehe unweigerlich in einem nicht hinnehmbaren Konflikt mit hiesigen Gepflogenheiten:

„Wir leben in Deutschland und Europa in einer freien Gesellschaft. Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau ist eine ihrer Grundlagen. Vollverschleierung ist nicht Teil unserer Kultur, reflektiert nicht unsere Werte, stellt eine Erniedrigung der Frau dar, behindert die Integration und hat daher bei uns nichts verloren“ (Gauland 2016a).

Auch abseits solch krasser und durchaus zu thematisierender Brüche der im westlichen Kulturkreis als Norm geltenden grundlegenden Bürgerrechte wird Fremdheit als solche als Beweis der generellen Unvereinbarkeit mit den einheimischen Werten und Tugenden erbracht.

Als besonders unvereinbar mit den eigenen Werten von Fleiß und Anstand soll die Arbeitsmoral des Fremden herausgestellt werden. Dabei zeigt sich das für den Rechtspopulismus typische sozialdarwinistische Element der Starken gegenüber den Schwachen, das als autoritäre Tendenz in allen sozialen Schichten und besonders oft im Mittelstand anzutreffen ist (vgl. Priester 2012: 17) und die schon in Adornos Autoritarismus-Studie beschrieben wird: „Der Flüchtling weigert sich nicht nur, schmutzige Arbeit zu tun, sondern er bedroht auch die wirtschaftliche Sicherheit“ (Lowenthal/Guterman 1949: 40) seines Gastlandes, da er, so wird behauptet, die Sozialsysteme ausnutze. Dass er auf staatliche Transferleistungen angewiesen ist, wird ihm als parasitär ausgelegt, er profitiere unverdientermaßen von den Errungenschaften derjenigen, die den Sozialstaat durch ihre Arbeit erst ermöglicht haben (vgl. *ibid.*).

Die hohe Zahl an Hartz-IV-Beziehern unter Flüchtlingen sieht Gauland als Beleg für diese These (vgl. Gauland 2018a). Es finde eine gezielte „Zuwanderung in die deutschen Sozialsysteme“ (Meuthen 2017) statt, so auch AfD-Vorstandsmitglied Jörg Meuthen. Ohnehin gelte Deutschland „in den Augen vieler Wirtschaftsflüchtlinge als das gelobte Land. Ist man erst einmal hier angekommen, dann kann man mit sehr großer Wahrscheinlichkeit für immer bleiben und das mit großzügiger und dauerhafter Alimentierung durch den deutschen

Sozialstaat“ (Weidel 2017c). Das Ziel eines großen Teils der Migranten, so wird impliziert, sei somit nicht, Zugang zum deutschen Arbeitsmarkt zu finden und sich in diesen zu integrieren, sondern dessen Sozialleistungen zu schröpfen. „Es zeigt sich dabei, dass bei vielen Einwanderern, insbesondere aus den muslimisch geprägten Ländern, und deren Nachkommen, weder der Wille noch die Fähigkeit zur Integration in den Arbeitsmarkt und die Gesellschaft vorhanden sind“ (Pazderski 2017b). Es ist diese unterstellte Unfähigkeit, vor allem aber der Unwille zu harter, ehrlicher Arbeit, der im rechtspopulistischen Narrativ den Fremden vom Einheimischen unterscheidet, dem eben jene Bereitschaft zum aufopferungsvollen Einsatz für die eigene Zukunft – und damit zugleich zugunsten der Gemeinschaft – zugesprochen wird.

Genau das meint Höcke, wenn er die preußischen Tugenden bejaht: „Wir leben nicht auf Kosten der Gemeinschaft, sondern wir leben für sie.“ (Höcke 2015g). So hätten etwa in der Nachkriegszeit deutsche Heimatvertriebene rasch einfachste manuelle Arbeit übernommen, um sich nützlich zu machen „und nicht als unnütze Fresser zur Last zu fallen“ (Höcke/Hennig 2018: 41). Einwanderer, besonders Flüchtlinge und Zugewanderte aus Entwicklungsländern, kosten zumindest in der ersten Zeit den Wohlfahrtsstaat mehr, als sie in ihn einzahlen, weshalb Immigration in heutigen liberalen Demokratien auf ganz anderen Unbill stößt, als im sehr viel intoleranteren, aber von derlei ökonomischen Fragen unbelasteten, weil ohne Sozialsystem auskommenden Staat früherer Zeiten (vgl. Goodhart 2017: 121-122). Der Fremde wird als jemand charakterisiert, dem es am Willen zum Erfolg und der dazugehörigen harten Arbeit fehlt, der von der Gemeinschaft nimmt, ohne selbst zu geben, ausgedrückt durch für den Rechtspopulismus charakteristische Sentiments „wie ‚Ich hab’s doch geschafft; warum schaffen die’s nicht?‘ oder ‚Ich hab mir alles hart erarbeitet, ich teile doch nicht mit Leuten, die gar nicht zum Volk gehören!‘“ (Müller 2017: 33-34). Daher gebe es keine Pflicht, die „hart erarbeiteten volkswirtschaftlichen Werte“ (Höcke/Hennig 2018: 40) an Fremde zu verteilen, besonders wenn dabei „neben der Plünderung unserer Sozialsysteme“ auch „noch die Zerstörung unseres Gemeinwesens in Kauf“ (ibid.) genommen werden müsse.

Die Ausnutzung der Sozialsysteme gilt dabei nur als Indikator eines für den Fremden vermeintlich typischen, eklatanten Mangels an basalen moralischen Werten und Tugenden. So sei er nicht einmal bereit, sich für die grundlegendste aller Gemeinschaften, die eigene Familie, einzusetzen. Im Duktus der rechtspopulistisch orientierten Jungen Freiheit: „In ihrer Heimat wütet der Krieg, sie haben Frauen und Kinder zurückgelassen, um in Deutschland ein

angenehmes Leben in Wohlstand und in Sicherheit zu führen“ (Schmidt-Ahmad 2015). In ähnlicher Weise beklagt die ehemalige AfD-Bundesvorsitzende Frauke Petry: „Es ist nicht einzusehen, warum eine Aufnahme von Verfolgten dann noch selbige sein soll, wenn Familien, also Frauen und Kinder – die Schwächsten zu Hause zurückgelassen werden“ (Petry 2015). Der Flüchtling verrate nicht nur seine eigene Familie, sondern auch seine vom Krieg gebeutelte Gemeinschaft insgesamt, da er die Heimat verlasse, anstatt sie, als zumeist gesunder Mann im wehrpflichtigen Alter, zu verteidigen. Die Bundesrepublik sei als Zielland für Fahnenflüchtige gut gewählt, denn „die Deutschen sind das einzige Volk auf der Welt, welches Denkmäler für Deserteure errichtet“ (Schmidt-Ahmad 2015). Der Vorwurf der Illoyalität gegenüber dem eigenen Volk, der die suggestive Frage mit sich führt, wie jemand zu einem vertrauenswürdigen Mitglied der Gastheimat werden solle, der selbst sein eigenes Volk im Stich lasse, gehört zum Standardrepertoire des Rechtspopulismus. So zeigen Lowenthal und Guterman (vgl. 1949: 40) in Adornos umfassender Studie zum autoritären Charakter bereits kurz nach dem zweiten Weltkrieg, dass Flüchtlingen unterstellt wird, sich aus Feigheit der Gefahr zu entziehen und sich in ihre neue Heimat abzusetzen.

Um die Unvereinbarkeit des Fremden mit den Moralvorstellungen und Werten des Volkes zu beweisen, bedient der moderne deutsche Rechtspopulismus sich auch der Debatte um Antisemitismus unter muslimischen Migranten. Während Pegida-Demonstrationen wird gerne auf die Gefahr für jüdische Bürger verwiesen, die sich durch die Einwanderung von Menschen mit antijüdischer Einstellung ergebe (vgl. Speit 2016: 210) und insbesondere die AfD bemüht sich, das Augenmerk auf antisemitische Tendenzen unter Zuwanderern zu legen. Gauland zufolge habe „kein Volk so gründlich mit einer falschen Vergangenheit aufgeräumt wie das deutsche“ (zit. n. Zeit Online 2017). Die Zeit des Nationalsozialismus und die mit ihr verbundenen Verbrechen werde von den Deutschen und der AfD nicht verheimlicht, „wir bekennen uns zu unserer Verantwortung für die 12 Jahre“ (Gauland 2018c). Ohnehin habe, so Höcke, ein „weit verbreiteter aufrichtiger Wille, die Verfehlungen und Verbrechen des Dritten Reiches zu verarbeiten“ (Höcke/Hennig 2018: 65) bestanden, der nur durch die Interessen der Siegermächte im Kalten Krieg ausgebremst worden sei. Besonders betont Gauland angesichts einer Feierlichkeit im Bundestag zum 70. Gründungstages Israels die Verbundenheit mit den Juden durch den „einmaligen Zivilisationsbruch, der für immer mit dem deutschen Namen verbunden bleiben wird: der Schoah [sic]. Gerade weil wir auf diese furchtbare Weise mit dem Existenzrecht Israels verbunden sind, war und ist es richtig, die Existenz Israels zu einem Teil unserer Staatsräson zu erklären“ (zit. n. Bundestag 2018d:



2623). Gaulands Parteifreundin Beatrix von Storch zitiert in derselben Sitzung den brandenburgischen AfD-Fraktionsvorsitzenden Andreas Kalbitz, der angesichts des Holocaust eine besondere Verantwortung Deutschlands für den Staat Israel sehe, und ergänzt diese Verantwortung um den entschlossenen Kampf gegen Antisemitismus (vgl. *ibid.*: 2630). Neben dem Bekenntnis zur deutschen Verantwortung wird zudem wiederholt eine enge Verbundenheit mit dem Judentum in Anbetracht der christlich-jüdischen Geschichte und Wertegemeinschaft beschworen, „das deutsche Judentum, von Ballin und Bleichröder über Rathenau und Kantorowicz“ (Gauland 2018c) sei laut Gauland „Teil einer deutschen Heldengeschichte, die Hitler vernichten wollte“ (*ibid.*). Von Storch bekräftigt diese Sicht und fügt das Judentum zum Grundkanon der deutschen Kultur hinzu: „Jüdisches Leben und jüdische Tradition gehören zu Deutschland, sie haben immer zu Deutschland gehört. Sie sind ein wichtiger Teil unseres kulturellen Erbes“ (zit. n. Bundestag 2018c: 526).

Mit der vom Zentralrat der Juden und einer Vielzahl deutscher und internationaler jüdischer Organisationen scharf kritisierten (vgl. Zentralrat 2018) Gründung einer *Bundesvereinigung Juden in der Alternative für Deutschland* (JAfD) soll diese Erzählung gefestigt werden. So sehe man laut Grundsatzerklärung im

„Wunsch der AfD danach, dass Deutschland wieder eine selbstbewusste Nation werden möge, durchaus keinen Widerspruch zu jüdischen Interessen. Im Gegenteil glauben wir, dass eine tatsächliche gegenseitige Wertschätzung nur möglich ist, wenn beide Seiten selbstbewusst aufzutreten vermögen“ (JAfD 2018).

Der völkische Diskurs, wie er im Rechtspopulismus betrieben wird, möchte also als für das deutsche Judentum förderlicher Vorgang verstanden werden. Das Judentum soll für das Projekt der Konstruktion eines Volkes vereinnahmt werden und als Symbol dienen, an dem die Zugehörigkeit zum Volk entschieden wird.<sup>30</sup> In ihrer Selbststilisierung wird die AfD zum natürlichen und singulären Verbündeten des Judentums, da in Frankreich mit seiner großen jüdischen Gemeinschaft angeblich „Juden gemeinhin als die verlässlichsten Wähler“ (*ibid.*) rechter Parteien bekannt seien, und auch hierzulande „der Anteil an AfD-Wählern unter den deutschen Juden [...] zweifellos deutlich höher“ (*ibid.*) sei als in der Gesamtbevölkerung. Die JAfD stehe daher für eine Haltung, „mit der sich ein bedeutender und zunehmend größer werdender Teil der deutschen Judenheit identifiziert“ (*ibid.*). Wer sich als Kontrahent des

---

<sup>30</sup> Dass die Juden selbst dabei von der AfD offenkundig ebenso wenig als Teil des deutschen Volkes betrachtet werden, ist an der zwei Gruppen unterscheidenden Formulierung erkennbar, dass „beide Seiten“ (JAfD 2018), nämlich die *jüdische* und die *deutsche*, „selbstbewusst aufzutreten vermögen“ (*ibid.*) sollen.

Judentums, so wie es die JAfD versteht, hervortut, ist damit automatisch auch kein Teil des Volkes, da „diese inneren Gegner des Deutschtums ganz überwiegend zugleich auch Gegner des Judentums sind“ (ibid.). Die AfD sieht sich, in den Worten Petrys, als „einer der wenigen politischen Garanten jüdischen Lebens auch in Zeiten illegaler antisemitischer Migration nach Deutschland“ (zit. n. Welt 2017a) und sucht, wenngleich erfolglos, den Schulterschluss mit jüdischen Gemeinden, um eine Allianz gegen den Islam in Deutschland zu gründen und zugleich der Partei durch jüdische Fürsprecher eine moralische Immunisierung gegen den Vorwurf antisemitischer Tendenzen zu verschaffen (vgl. Grimm/Kahmann 2017: 54).

In ähnlicher Weise, wenn auch durch ihre dezentralisierte Struktur weniger koordiniert und ihrer zunehmenden Bedeutungslosigkeit wegen von geringerem medialen Interesse begleitet, bemüht sich die Pegida-Bewegung darum, als legitime Vertretung jüdischer Interessen wahrgenommen zu werden (vgl. Spier 2016: 210) und das Judentum, beziehungsweise das christlich-jüdisch geprägte Abendland, für ihre zuwanderungsfeindlichen Positionen zu instrumentalisieren (vgl. Botsch/Kopke 2015: 185).

Indem das Bekenntnis zu Judentum, jüdischem Staat und der Kampf gegen Antisemitismus gleichermaßen zum Teil der deutschen wie der rechtspopulistischen Identität gemacht wird, kann Feindschaft gegenüber Juden oder Israel als Mentalität geframed werden, die mit dem Volk unvereinbar erscheint. Angesichts der mit Judenhass vermeintlich so inkompatiblen einheimischen Werte wird Antisemitismus dabei zu einem Mitbringsel aus einer fremden Kultur uminterpretiert: „Mit der unkontrollierten Masseneinwanderung wurde auch massenhaft Antisemitismus ins Land geholt“ (Pazderski 2018a), so Pazderski. Die Migranten „bringen nicht nur ihr steinzeitliches Weltbild, sondern auch ihren Judenhass und Hass auf Israel in die deutsche Gesellschaft ein“ (Pazderski 2018b). Dies betreffe ebenso diejenigen Migranten, die vor der Flüchtlingskrise 2015 ins Land kamen: „Auch bei den vielen Muslimen die schon länger in Deutschland leben, ist der Antisemitismus weit verbreitet“ (Pazderski 2016). Die JAfD sieht die „unkontrollierte Masseneinwanderung junger Männer aus dem islamischen Kulturkreis“ (JAfD 2018) als für jüdisches Leben „höchst abträglich aufgrund einer durch die islamische Ideologie bedingten, antisemitischen Sozialisation“ (ibid.). Diese sei nicht zuletzt durch den Nationalsozialismus und die enge Zusammenarbeit des Dritten Reichs mit der arabischen Muslimbruderschaft historisch beeinflusst (vgl. ibid.). Der Verweis auf den deutschen Anteil am modernen muslimischen Antisemitismus wird die Aufarbeitung deutscher Schuld betont und die Unvereinbarkeit von Volk und Fremdem nochmals verstärkt, indem die arabisch-muslimische Kultur mit dem vom rechtspopulistischen Diskurs offiziell

abgelehnten Nationalsozialismus assoziiert wird. Auch ohne diesen historischen Rückgriff wäre der muslimische Juden Hass unvermeidbar, da er „unstrittig und untrennbar schon mit der Entstehung des Islam verbunden ist“ (vgl. *ibid.*). Dessen ungeachtet werden deutsche Muslime vom Gedenken an den Holocaust und die deutsche Schuld ausgeschlossen, da sie andernfalls als Teil des Volkes betrachtet werden müssten. Dass Muslime vom Schuld Diskurs weitestgehend ausgenommen seien bilde daher, so Höcke, einen unausgesprochenen gesellschaftlichen Konsens ab, dass sie eben nicht zum dem *Erinnerungszwang*<sup>31</sup> unterworfenen Volk zugehörig seien (vgl. Höcke/Hennig 2018: 71).

### 3.2.2.2 Die Abwertung des Fremden

Die Erzählung gesellschaftlicher Desintegration durch die Überhandnahme fremder Kultur im Zuge der Migration wird vom Rechtspopulismus als zentrales Motiv des gesellschaftspolitischen Narrativs aufgenommen und potenziert.<sup>32</sup>

Verstärkt wird der Desintegrations-Mythos durch die größtmögliche Abwertung des Fremden, der die gesellschaftliche Integrität umso stärker gefährdet, je weniger er in die bestehenden Lebenswelten zu passen scheint. Die von Höcke und Gauland wiederholte Verwendung von Begriffen wie „Asylorkan“ (Höcke 2016b), „menschlichen Überflutung“ (2016e) oder „Einwanderungswelle“ (Höcke 2016c) zur Beschreibung der verstärkten Einwanderung von Flüchtlingen im Sommer 2015 dienen dazu, Assoziationen mit Naturkatastrophen hervorzurufen und das Gefühl von Bedrohung zu evozieren,<sup>33</sup> machen aber zugleich aus den fremden Individuen eine amorphe, das Individuelle auflösende Masse. Die Wortwahl Höckes und Gaulands weist in ihren apokalyptischen Überflutungsszenarien dabei unübersehbare stilistische Parallelen zur von pathologischer Desintegrationspanik durchtränkten faschistischen Sprache auf. Wie Littell darlegt, ist es besonders das Flüssige, Fließende, durch das der Faschist sich der steten Gefahr des Verschlungenwerdens und der Auflösung (vgl. Littell 2009: 52) ausgesetzt sieht, einer Gefahr, die durch ihre Unförmigkeit kaum gebändigt werden kann und die identitären Grenzen zwischen Innen und Außen aufzuweichen droht (vgl. *ibid.*: 26-27). Charakteristisch ist der Gegensatz zwischen innen und außen, „der des Trockenen und des Feuchten; dann gibt es noch das Starre und das Formlose, das Harte und das Weiche, das Unbewegliche und das Wimmelnde“ (*ibid.*: 35) und so weiter, wobei gefährliche Andere, in diesem Fall die Rote Armee, stets mit „Sumpf“ (*ibid.*: 29),

---

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 3.3.2.

<sup>32</sup> Siehe Kapitel 3.1.4.1.

<sup>33</sup> Siehe Kapitel 3.3.1.

„Schlamm“ (ibid.: 48), „klebrige Fluten“ (ibid.: 51) und anderen schleimigen, flüssigen, formlosen und ekelregenden Metaphern bedacht. Die vermeintliche Gefahr durch den als ekelhaft wahrgenommenen Fremden nimmt aber auch ganz konkrete Form an, wenn er vom Rechtspopulismus als Überträger der gefürchteten körperlichen Desintegration ausgemacht wird, die vornehmlich kognitive, emotionale Qualität des Ekels sich durch Krankheiten in die physische Welt überträgt und den eigenen Leib zu zersetzen droht. Selbst wenn der Fremde nicht das Volk krankmache, schade er doch dem sozialen Gefüge, indem er sich am Wohlfahrtsstaat bediene und die Sozialsysteme zum Schaden der Deutschen ausnutze. Damit schlägt sich der schon in Adornos Studie zum autoritären Charakter beschriebene Vorwurf, der unliebsame Andere sei faul, zügellos und schmutzig (vgl. Bettelheim/Janowitz 1950: 145) auch im modernen deutschen Rechtspopulismus nieder. Der Fremde wird in die Nähe parasitärer, dem Wirt Schaden zufügender und zumeist als ekelregend empfundener Organismen gerückt.

Ihn als physisch abstoßend darzustellen, macht es leicht, den Fremden als nicht gleichwertig zu betrachten, der moralische Ekel angesichts seiner als verwerflich oder gar gefährlich assoziierten Eigenschaften beraubt ihn seiner Qualität als vollwertiger Mensch. Dehumanisierung geht häufig mit einem durchaus lustvollen Gefühl des Ekels einher, der Andere wird als niederes Tier gebrandmarkt (Lowenthal/Guterman 1949: 41-44) und damit die Differenz zwischen Eigen und Fremd verdeutlicht. So wie „der Faschist unablässig an seinem Körper, um ihn von allem Feuchten zu reinigen“ (Littell 2009: 54) arbeitet, bemüht sich auch der Populist fortwährend um eine die Reinheit bewahrende Distanz zum Fremden:

„Was wäre, wenn wir eine Gruppe von Menschen ausmachen könnten, die wir als animalischer ansehen könnten als uns selbst – verschwitzter, stärker riechend, triebhafter, stärker vom Gestank der Sterblichkeit durchdrungen? Könnten wir eine solche Gruppe von Menschen identifizieren und sie uns erfolgreich unterordnen, dann könnten wir uns sicherer fühlen. Das sind die Tiere, nicht wir. Die sind schmutzig und stinkend, wir sind rein und sauber“ (Nussbaum 2019: 136).

Nussbaum (vgl. ibid.: 134) schafft dafür den Begriff des projektiven Ekels, der jedoch eine nur unbefriedigende Stabilität aufzuweisen vermag und von steter Unsicherheit bedroht ist, da der konstruierte Unterschied zwischen dem unreinen Fremden und dem reinen Selbst bei genauerem Hinsehen verschwimmt, die eigene körperliche wie mentale Beschaffenheit auch selbst allzu leicht in die verachteten Niederungen abrutschen kann.

Anders als bei reiner Furcht, kommt dem Ekel ein besonderes Interesse am ihn induzierenden Gegenstand zu, denn während Furcht „sich weniger für den unmittelbaren Gegenstand als für dessen Bedrohungspotenzial interessiert, zeichnet den Ekel ein konkretes Interesse am Objekt aus, dessen Beschaffenheit für ihn entscheidend ist“ (Jensen 2017: 58). Die schon von Lowenthal und Guterman beschriebene lustvolle Komponente des Ekels wird durch das Vergnügen der Ausgrenzung des unerwünschten Fremden noch verstärkt, Befriedigung verschafft mithin in erster Linie die Verstärkung der Fremd-Eigen-Dichotomie. Der Andere passt nicht in die wohlgeordnete Lebenswelt hinein und bestätigt durch seine Abscheulichkeit die ohnehin getroffene Annahme eigener Überlegenheit.

Verständnis und Mitgefühl setzen voraus, dass der Andere zumindest basal als gleichwertiger Mensch wahrgenommen wird (vgl. Nussbaum 2001: 335), dass also die der liberalen Demokratie und dem öffentlichen Vernunftgebrauch keineswegs exklusiven, aber für diese unverzichtbare gegenseitige Anerkennung als gleichwertige Individuen stattfindet. Gegenüber jemandem, dessen grundlegende menschliche Qualität zumindest implizit in Frage gestellt wird, ist dies kaum möglich. Dehumanisierung kommt einer Degradierung des Betroffenen und einem Verlust seiner grundlegenden Rechte gleich. Die Entmenschlichung macht ihn nicht zu etwas *Nicht-Menschlichem*, also etwa einem Tier, demgegenüber man immer noch Mitgefühl und sogar Liebe zum Ausdruck bringen kann. Er wird wortwörtlich zu einem *Un-Menschen*, dessen moralische Inferiorität, gekoppelt mit seiner schädlichen, oder wenigstens ekelhaften Eigenschaft, ihm gegenüber die Beachtung üblicher Sitten und Gepflogenheiten unnötig erscheinen lässt und seine grundlegenden Rechte in Frage stellt.

Dies lässt sich 2017 anhand Gaulands Äußerungen zur damaligen Integrationsbeauftragten der Bundesregierung, Aydan Özoğuz, beobachten, die zuvor die Existenz einer spezifisch deutschen Kultur anzweifelt hatte (vgl. Özoğuz 2017): „Das sagt eine Deutsch-Türkin. Ladet sie mal ins Eichsfeld ein, und sagt ihr dann, was spezifisch deutsche Kultur ist. Danach kommt sie hier nie wieder her, und wir werden sie dann auch, Gott sei Dank, in Anatolien entsorgen können“ (zit. n. Bender 2017), so Gauland bei einer Wahlkampfveranstaltung. Bezeichnend ist nicht nur der Verweis auf die fremde Herkunft der Gescholtenen, und auch nicht die nicht ausgesprochene, aber kaum verhohlene Drohung mit Vertreibung; es ist die charakteristische Wortwahl, durch welche die dehumanisierende Wirkung sich entfaltet. Die in Aussicht gestellte *Entsorgung* bleibt zumeist Abfall oder Ungeziefer vorbehalten und zeigt, auf einen Menschen angewandt, dass für diesen das Privileg der Gleichwertigkeit und der ihm eigentlich zustehenden grundlegenden Rechte offenbar verweigert wird. Wer nicht über eine moralische Gleichwertigkeit verfügt, der hat auch nicht Anspruch auf dieselben Rechte.

Deswegen spricht Höcke auch davon, dass sich bei der von ihm erwünschten und als „Remigrationsprojekt“ (vgl. Höcke/Hennig 2018: 254) bezeichneten „Rückführung nicht integrierbarer Migranten“ (ibid.) eine „Politik der ‚wohltemperierten Grausamkeit‘, wie es Peter Sloterdijk nannte“ (ibid.) unumgänglich sei. „Das heißt, daß sich menschliche Härten und unschöne Szenen nicht immer vermeiden lassen werden“ (ibid.). Diese unschönen Szenen dürften aber nichts an der Durchführung einer richtigen Entscheidung ändern, so auch Gauland in einem Interview mit der Zeit, man könne sich „nicht von Kinderaugen erpressen lassen“ (zit. n. Zeit Online 2016a). Dies stellt wohlgerne keine Ankündigung physischer Vernichtung dar, zumindest die Möglichkeit notfalls gewaltsamer Zwangsmaßnahmen soll aber wohl nicht ausgeschlossen werden.

Dem Fremden kommt hierbei nicht die sakrale Wirkung des Sündenbocks zu, bei der mithilfe der „auf das Opfer polarisierten bössartigen Gewalt, die durch die Opferung in gutartige Gewalt verwandelt oder nach außen verlagert wird“ (Girard 1994: 378) eine Krise überwunden werden soll. In jenem „nichtbewussten, kollektiven Vorgang, in dem ein Mitglied der Gruppe als angeblicher Verursacher der Krise ausgestoßen oder getötet wird“ (Palaver 2014: 329), findet sich ein Wunsch nach Kontrolle des Schreckens durch gezielte Grausamkeit, den der Rechtspopulismus überhaupt nicht anstrebt. Der Fremde soll nicht seiner Anerkennung als gleich beraubt werden, um damit einem wie auch immer gearteten höheren Zweck sozialen oder politischen Ausgleichs zu dienen. Er kann nicht stellvertretend für eine Gemeinschaft geopfert werden, der er von Beginn an schon überhaupt nicht angehören kann und darf. Es soll auch keine Entscheidung zwischen Eigen und Fremd erzwungen werden, die, einem Gottesurteil gleich, einen stabilen Frieden durch gezielten Konflikt zu erzeugen sucht (vgl. Palaver 2015: 107), wie es schon Vico (vgl. 1990b: 515) vorschwebt. Der „Dreiklang aus Wut, Verachtung und Abwertung“ (Zick/Küpper 2015: 11) hat als „aggressive Menschenfeindlichkeit“ (ibid.) kein hehres Ziel, dessen Zweck die Mittel heiligen sollen. Die Dehumanisierung des Fremden und seine, wenn auch nicht physische, sondern soziale Vernichtung durch Ausschluss aus dem sozialen Leben, ist Selbstzweck, die Handlung bereits das Ziel, wird durch sie doch der das wahre Volk überhaupt konstituierende Abstand zwischen diesem und dem Fremden maximiert.

### **3.2.2.3 Assimilation statt Integration**

Die Dichotomie zwischen Fremd und Eigen soll gefestigt werden, die Ablehnung des Fremden und der ihn ins Land bringenden Migration sind Grundpfeiler des

Rechtspopulismus. Und doch kann auch der rechte Populismus die Tatsachen nicht vollständig ignorieren, möchte er sich dauerhaft und effektiv in das politische Geschehen einbringen. Zwar wird mit der Verklärung der fiktionalisierten Vergangenheit eine *Retropie* erzeugt, die ganz bewusst auf irrationale oder unerfüllbare Forderungen baut und nicht zuletzt die Rückkehr zum Zustand einer ethnisch weitestgehend homogenen Bevölkerung evoziert,<sup>34</sup> und auch mit dem Gedanken einer nahezu kompletten Rückführung aller Flüchtlinge wird gespielt; dennoch wird der richtige Umgang mit einer nicht aus der Welt zu schaffenden Migration nach Deutschland erwogen. Ob dies aus politischem Kalkül geschehen mag, um sich vom Vorwurf des Dogmatismus oder Rassismus zu befreien und als regierungsfähiger Partner zu präsentieren, oder aus einer zumindest stillschweigenden Akzeptanz unabänderlicher Tatsachen, sei dahingestellt. Insbesondere die AfD, als maßgeblicher rechtspopulistischer Akteur im deutschen Parteiensystem, verwendet jedenfalls beträchtliche Kapazitäten auf Beeinflussung des Integrationsdiskurses. Die Bedeutung der Integration wird im AfD-Grundsatzprogramm direkt mit der Ablehnung von Multikulturalismus begründet:

„Die multikulturelle Gesellschaft ist gescheitert. Um mit Einwanderern in der Zukunft friedlich zusammenleben zu können, ist deren Integration unerlässlich. Nur so lässt sich auch das weitere Vordringen von Gegen- und Parallelgesellschaften in unserem Land verhindern. Gelingende Integration fordert von Einwanderern jeden Alters nach einer angemessenen Zeit die Beherrschung der deutschen Sprache in Wort und Schrift, die Achtung und gelebte Bejahung unserer Rechts- und Gesellschaftsordnung sowie den Verdienst des eigenen Lebensunterhalts“ (AfD 2016: 63).

Würde sie sich darauf beschränken, ginge die AfD konform mit Nassehi, der, in Anlehnung an Durkheim, die solidarisierende Funktion von Integration darin sieht, „daß es zu einer Angleichung individueller Aspirationen und gesellschaftlicher Norm- und Wertvorstellungen kommt (Nassehi 1997: 121). Diese Minimalforderungen der Integration können dem rechtspopulistischen Narrativ der Gesellschaft jedoch nicht Genüge tun, das Ziel heißt nicht Integration, sondern Assimilation. Die „Assimilation als weitestgehende Form der Integration ist zwar anzustreben, aber nicht erzwingbar“ (AfD 2016: 63), sie scheint aber das eigentliche Ziel zu sein – und die einzige Möglichkeit für den Fremden, wirklich akzeptiert zu werden. Seine geforderte Anpassung an das Gastland geht somit weit über das Erlernen der Sprache und die „gelebte Bejahung“ (ibid.) der bestehenden Ordnung hinaus, sie soll in der Preisgabe der fremden Kultur münden. „Zuwanderer, für die wir einen Bedarf haben und die dauerhaft

---

<sup>34</sup> Siehe Kapitel 3.1.5.

hier bleiben wollen, müssen sich nicht integrieren, sie müssen sich assimilieren“ (Höcke 2015b), so Höcke. Das Thesenpapier *Leitkultur, Identität, Patriotismus* der thüringischen AfD präzisiert dies. Es bleibe „nicht nur daran zu erinnern, dass Integration eine Bringschuld von Einwanderern ist, sondern dass Integration nur Assimilation bedeuten kann, Anpassung an die Lebensweise des Gastlandes“ (AfD Thür. 2018: 64). Eine Einwanderung ohne Assimilation sei nichts anderes als eine Kolonialisierung des Gastlandes durch die fremde Kultur (vgl. *ibid.*).

Um der drohenden Auflösung der eigenen Identität zuvor zukommen, gilt es aus dieser Warte, die Identität des Fremden aufzulösen, der Entfremdung des Deutschen von der Heimat durch die erzwungene Entfremdung des Migranten von der seinen zuvorzukommen. Dahinter „steht der Wunsch, das Fremde zu neutralisieren, das Andere in dem Fremden entweder zu entwerten und auszugrenzen oder das Fremde ‚einzuverleiben‘“ (Aumüller 2009: 40). Nur unter der Voraussetzung, dass der Fremde seiner eigenen Kultur abschwört und sich die deutsche Kultur zu eigen macht, kann er im Land verbleiben und vielleicht sogar Teil des Volkes werden. Die von der AfD geforderte Integration kann nur in die erzwungene Assimilation führen, denn ihr fehlt das von Taylor als Grundlage der Politik der Differenz geforderte Element von „Anerkennung und Status für etwas, das nicht universell ist und an dem nicht jeder teilhat“ (Taylor 1997: 29), nämlich der kulturellen Identität:

„Wir können das, was universell vorhanden ist – jeder Mensch hat eine Identität – nur anerkennen, indem wir auch dem, was jedem Einzelnen eigentümlich ist, unsere Anerkennung zuteil werden lassen. Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen“ (*ibid.*).

Gerade diese Anerkennung wird verwehrt, der Fremde soll darauf verzichten, die Anerkennung dessen zu verlangen, was ihn von der Mehrheitsgesellschaft im Gastland unterscheidet. Es ist aber gerade diese unverwechselbare Identität von Individuum und Gruppe, deren Anerkennung eine Grundlage der Politik der Differenz ausmacht (vgl. *ibid.*: 28).

So verstanden wird aus Integration die „Preisgabe der kulturellen Identität“ (Scharsach 2002: 217), der zur Aufrechterhaltung einer multiethnischen und -kulturellen Gesellschaft notwendige „Minimalkonsens“ (Tibi 2002: 164) ins Gegenteil verkehrt, indem dem Fremden ein Bleiberecht zugesprochen wird, allerdings nur unter der Voraussetzung, sich an der Homogenisierung des Volkes mittels freiwilliger Verleugnung der eigenen Herkunft zu beteiligen. Assimilatorischen Bestrebungen liegt die Vorstellung von Reinheit auf der einen



und Auslöschung auf der anderen Seite zugrunde (vgl. Aumüller 2009: 40), in diesem Fall also die Reinheit des wahren Volkes, zu deren Bewahrung das Fremde am Fremden getilgt werden soll.

#### **3.2.2.4 Exklusives Verständnis von Leitkultur**

Offen bleibt jedoch, zugunsten welcher Vorstellung des Volkes die fremde Kultur zu weichen hat. Die AfD operiert mit dem Begriff der *Leitkultur* und bekennt sich folglich in ihrem Grundsatzprogramm zu einer deutschen Leitkultur, die sich im Wesentlichen aus drei Quellen speise, nämlich

„erstens der religiösen Überlieferung des Christentums, zweitens der wissenschaftlich-humanistischen Tradition, deren antike Wurzeln in Renaissance und Aufklärung erneuert wurden, und drittens dem römischen Recht, auf dem unser Rechtsstaat fußt. [...] Die Ideologie des Multikulturalismus, die importierte Strömungen auf geschichtsblinde Weise der einheimischen Kultur gleichstellt und deren Werte damit zutiefst relativiert, betrachtet die AfD als ernste Bedrohung für den sozialen Frieden und für den Fortbestand der Nation als kulturelle Einheit. Ihr gegenüber müssen der Staat und die Zivilgesellschaft die deutsche kulturelle Identität als Leitkultur selbstbewusst verteidigen“ (AfD 2016: 47).

Das Spezifische der deutschen kulturellen Identität, die der Leitkultur zugrunde liegen soll, bleibt hierbei unklar. Keines der drei genannten Merkmale ist exklusiv deutsch, wie Pfahl-Traugher (vgl. 2017: 26) anmerkt, da das Christentum weltweit verbreitet ist, und die Aufklärung als kultur- und länderübergreifende Strömung ebenso alle westlich geprägten Nationen beeinflusst wie das römische Recht, das eine Grundlage der meisten westlichen Rechtssysteme darstellt. Das AfD-Programm zur Bundestagswahl 2017 ergänzt die Leitkultur um „unsere Bräuche und Traditionen, Geistes- und Kulturgeschichte“ (AfD 2017b: 47), und verbindet den liberalen Rechtsstaat mit der „Wertschätzung von Bildung, Kunst und Wissenschaft und der sozialen Marktwirtschaft als Ausdruck menschlicher Kreativität und Schaffenskraft“ (ibid.). Auch ein solcher Bezug auf Allgemeinplätze wie Bildung, Kunst, Rechtsstaat und soziale Marktwirtschaft stellt kein deutsches Unikum dar (vgl. Pfahl-Traugher 2017: 27), zu eng miteinander verflochten und damit schwer voneinander abgrenzbar sind in diesen Bereichen die mitteleuropäischen Nationen. Allenfalls Bräuche und Traditionen könnten spezifisch deutsche Ausprägungen haben, Folklore allein kann aber nur schwerlich dem Leitkulturbegriff gerecht werden.

Die AfD Thüringen räumt in ihrem Thesenpapier zur Leitkultur diese definitorischen Schwierigkeiten selbst ein. Kollektive Identitäten hätten keinen hermetisch-ausschließenden Charakter und seien einer Wechselwirkung von und nach außen unterworfen (vgl. AfD Thür. 2018: 38).

„Insoweit erweist sich in der Regel eine nationale Kultur in vielen ihrer Aspekte zugleich als Teil einer umfassenden Kulturgemeinschaft. Die deutsche Kultur ist dementsprechend ein Teil der europäischen Kultur, die in Deutschland eine ganz spezifische Ausprägung erfahren hat“ (ibid.).

Eine Beschränkung der deutschen Kultur auf ihre sie von der europäischen Kultur unterscheidenden spezifische Ausprägung verringert das Qualifikationsmerkmal der Einzigartigkeit, und erlaubt es, jene Bestandteile der deutschen Leitkultur zuzuschlagen, die sich in ebensolchem Maße auch in den Kulturen anderer europäischer oder westlicher Gesellschaften finden lassen. Zumindest die deutsche Sprache darf einer deutschen Leitkultur klar und eindeutig zugeordnet werden (vgl. Pfahl-Traugher 2017: 27). Entsprechend benennt das AfD-Grundsatzprogramm die deutsche Sprache denn auch als „zentrales Element deutscher Identität“ (vgl. AfD 2017b: 47).

Noch allgemeiner und universalistischer als die europäische Kultur, soll die auf „jüdisch-christlichen und humanistischen“ (AfD 2016: 48) Grundlagen fußende „abendländische christliche Kultur“ (ibid.: 6) eine Grenze ziehen zwischen dem, was im weitesten Sinne noch als Grundlage einer deutschen Kultur geeignet ist, und dem, was als allzu fremder Einfluss mit dieser absolut unvereinbar sein und als nach innen wie außen definitorisch wirkend verstanden sein soll. Gauland verwendet laut eigener Aussage den Begriff des *Abendlandes* als Abgrenzung zum Islam, es stehe für jene kulturellen Traditionen, die es gegen die raumfremde Einwanderung aus anderen Kulturkreisen zu verteidigen gelte (vgl. Steinwandter 2016). Der Begriff des Abendlandes dient dem rechtspopulistischen Diskurs primär der Positionsbestimmung des Selbst, vor allem gegenüber seinem Antagonisten *Morgenland* (vgl. Weiß 2017: 156), beziehungsweise allen nicht-abendländischen Kulturen. Dabei lässt sich das im Rechtspopulismus immer wieder aufgegriffene Thema der Furcht vor Desintegration angesichts einer die Vertrautheit bedrohenden Kraft erkennen:

„hier die Welt der Vernunft, der Wissenschaft und des selbstbewussten Individuums, dort die des Affekts, der Religion und der amorphen Masse. Hier Kultur, dort Barbarei, hier das zu Schützende, dort die Bedrohung. Eine

Weltsicht, die eine komplexe Geschichte auf ein einfaches Schema reduziert. In dieser Wertung kommt das eine ohne das andere nicht aus“ (ibid.).

AfD wie auch die diesen Begriff im Akronym tragenden Pegida-Bewegung, die sich gegen die Islamisierung des Abendlandes zu stellen behauptet (vgl. Geiges et al. 2015: 12), dient das Abendland als Zivilisationsbegriff. Schon Spengler sieht den Untergang des Abendlandes als schicksalhaftes „Problem der Zivilisation“ (Spengler 1923: 41), die Gefahr der Erosion des Abendlandes als Synonym kultureller wie zivilisatorischer Atrophie gehört zu den oft rezipierten Ideen des frühen 20. Jahrhunderts (vgl. Weiß 2017: 164-167) und wird vom heutigen Rechtspopulismus nahezu unverändert übernommen. Was genau das Abendland sein soll und wie es sich klar abgrenzen lässt, bleibt unklar, es dient eher als Kampfbegriff zur Kenntlichmachung seiner Feinde, denn als Definition seiner Merkmale.

Die offensichtliche Unbestimmtheit der Leitkultur kann dabei nicht der AfD zugerechnet werden, begleitet die Debatte um diesen Begriff vielmehr von Beginn an. Heuristisch verwendet „kann deutsche Leitkultur als Zusammenfassung und Konzentrat all dessen verstanden werden, was als typisch deutsch gilt. Leitkultur umfasst dann die einschlägigen Wertvorstellungen, Lebensstile, Lebensweisen und Mentalitäten“ (Löffler 2011: 278). Problematisch jedoch ist die im Rechtspopulismus vorgenommene Verzerrung des Leitkulturgedankens von einem inklusiven Minimalkonsens der von Zuwanderern zu akzeptierenden Normen und Grundsätze zu einer exklusiven, ethnisch-nationalistischen Vorstellung von Volk und Heimat. Die AfD beruft sich bei der Ausformulierung ihres Leitkulturbegriffs vielfach explizit auf Bassam Tibi und dessen Ausführungen zur Integration (vgl. AfD Thür. 2018: 9-11). Tibi spricht sich jedoch, anders als die AfD, ausdrücklich nicht für Assimilation, sondern Integration von Zuwanderern aus, es gehe darum, einen dritten Weg zu finden „zwischen Assimilation und der Abschottung in Parallelgesellschaften, und ich nenne diesen dritten Weg Integration“ (Tibi 2002: 165). Migranten sollen ihre kulturellen und religiösen Praktiken nicht aufgeben, sondern nur, wo nötig, insoweit anpassen, dass diese nicht mit einem westlichen Grundwertekanon konfliktieren. Es gehe um die Übernahme einer zivilisatorischen Identität im Geiste der europäischen Grundwerte, bei der die religiöse und kulturelle Ursprungsidentität im Bereich des Privaten nach Belieben fortgeführt werden darf, abgesehen natürlich von Praktiken, die mit besagten Grundwerten unvereinbar sind (vgl. ibid.: 165-166). Der von allen Bürgern abverlangte Grad der Anpassung an die Leitkultur ist somit begrenzt auf ein Unterlassen, oktroyiert aber kein bestimmtes Tun auf.

Vor allem aber, und hier liegt ein entscheidender Unterschied zum von der AfD genutzten Verständnis der Leitkultur, soll diese nach Tibi als rein zivilisatorische Identität ausdrücklich keine ethnische Komponente haben, da sich eine solche nicht erwerben lässt (vgl. Pautz 2005: 71).<sup>35</sup>

Die Ablehnung Tibis einer wie auch immer gearteten ethnischen Identitätsgrundlage wird von der AfD ebenso geflissentlich ignoriert, wie dessen paneuropäisch konnotierte Leitkulturidee. Tibi spricht nicht von einer deutschen, sondern „europäisch geprägten Leitkultur“ (Tibi 1998: 181), und das gerade, um eine auf Rasse und Herkunft aufbauende deutsche Identität in der hiesigen Debatte zu vermeiden:

„Das europäische Bewußtsein darf nicht ethnisch-exklusiv sein. Diese Forderung ist vor allem auf die Deutschen und ihre der Integration der Migranten im Wege stehende ethnische Bestimmung des Bürgers gemünzt. Im Gegensatz hierzu hat das okszidentale Europa eine kulturelle Moderne hervorgebracht, die, eben weil sie von ihrem Denkansatz her nicht ethnisch ist, geeignet ist, kulturübergreifend zu gelten. Die benötigte Leitkultur innerhalb Europas, für die ich plädiere, soll eben auf dieser kulturellen Moderne basieren“ (Tibi 1998: 182).

Friedrich Merz und Norbert Lammert, die von der AfD, wenn auch in geringerem Maße als Tibi, ebenfalls in ihren Ausführungen zur deutschen Leitkultur herangezogen werden (vgl. AfD Thür. 2018: 10-11), mögen nicht Tibis grundsätzliche Ablehnung einer deutschen Kultur unter ethnisch-traditionellen Vorzeichen teilen, sie geben aber, anders als impliziert werden soll, keine argumentative Grundlage für ein exkludierendes Verständnis von Kultur und Integration. Merz bleibt in dem von der AfD angeführten Gastbeitrag in der *Welt* vom Oktober 2000 in seinen Äußerungen vage und folgt einer liberalen, am Verfassungspatriotismus orientierten Diktion, die ihn kaum von Tibi unterscheidet (vgl. Löffler 2011: 291): „Zuwanderer, die auf Zeit oder auf Dauer bei uns leben wollen, müssen ihrerseits bereit sein, die Regeln des Zusammenlebens in Deutschland zu respektieren“, (Merz 2000), so Merz. Die Verfassungstradition des Grundgesetzes ist für ihn „wichtigster Ausdruck unserer Werteordnung und so Teil der deutschen kulturellen Identität“ (ibid.). Neben einer oberflächlich bleibenden Auflistung grundlegender Werte liberaler europäischer

---

<sup>35</sup> Daraus ergibt sich die durchaus problematische Konsequenz, dass das Vorhandensein einer über Generationen gewachsenen, kulturell und durchaus auch im weitesten Sinne ethnisch geprägten deutschen Identität als potenzielle Grundlage einer Leitkultur überhaupt keine Beachtung findet. Was genau Tibi unter der die Identität bildenden Kultur versteht bleibt zudem unklar, da die vorgeschlagenen Werte größtenteils ebenso diffus wie beliebig sind und eher grundrechtliche Normen und weitgehend anerkannte Grundsätze zur Gestaltung des öffentlichen Lebens darstellen, wie Löffler (vgl. 2011: 286-288) anmerkt.

Demokratien, wie Gleichberechtigung der Geschlechter und sozialer Marktwirtschaft, wird die europäische Idee als entscheidender Einfluss auf die deutsche Nachkriegsidentität herausgestellt (vgl. *ibid.*). Abgesehen von einem klaren Bekenntnis zur Beherrschung der deutschen Sprache als verpflichtenden Elements von Integration, findet sich in Merz' Beitrag kein expliziter Verweis auf eine exklusiv deutsche Leitkultur. Selbst die deutsche kulturelle Identität bleibt nur ein Aspekt unter vielen, es sei für das Ergebnis gelungener Integration zweitrangig ob „die Identität unseres Landes, der Verfassungspatriotismus oder eben die freiheitliche Leitkultur“ (*ibid.*) im Vordergrund stehe. Auch Lammerts angeführter Beitrag zur Leitkultur verbleibt auf Allgemeinplätzen zum „Mindestbestand an gemeinsamen Überzeugungen und Orientierungen“ (Lammert 2006: 138) und der innerstaatlichen Durchsetzung eines kulturellen Dominanzanspruchs, der auf den eigenen Grundüberzeugungen, vor allem aber abermals auf der von der Aufklärung durchzogenen europäischen Kultur fußen soll (vgl. *ibid.*: 144-145). Merz und Lammert bleiben vage, liefern einen sehr weit gefassten und damit der weiteren Interpretation zugänglichen Beitrag zur Debatte (vgl. Meier-Walser 2017: 13), der nicht zur scharfen Abgrenzung der Kulturen Deutschlands und Europas gedacht ist.

Zwar bezeichnet die AfD die deutsche als Teil der europäischen Kultur und spricht sich im Programm zur Europawahl 2019 „für den Erhalt und die Pflege des deutschen und europäischen Kulturerbes“ (AfD 2019: 75) aus, verdeutlicht aber, dass es dennoch eine national deutsche Identität sein soll, aus der die Leitkultur zu entwickeln sei. Schon dem Gedanken einer *europäischen Identität* wird eine Absage erteilt, diese existiere, wenn überhaupt, nur in schwach ausgeprägter Form (vgl. *ibid.*: 7):

„Es ist eine Illusion, dass die nationalen Identitäten nach und nach durch eine europäische abgelöst werden könnten. Weder gibt es ein europäisches Staatsvolk, das für ein solches Vorhaben konstitutiv wäre, noch ist erkennbar, dass sich ein solches auf absehbare Zeit herausbildet. Kulturen, Sprachen und nationale Identitäten sind durch Jahrhunderte dauernde, geschichtliche Entwicklungen entstanden“ (*ibid.*: 11).

Das Vorliegen geteilter europäischer Werte und Normen oder Kultur bedeutet keineswegs, dass automatisch von einer gemeinsamen Identität gesprochen werden könnte, deren Voraussetzungen deutlich höher angesiedelt sind. Die Ablehnung einer europäischen Identität stellt insoweit eine legitime politische Meinung dar und ist noch kein Hinweis auf eine gleichzeitige Ablehnung ebensolcher kultureller Werte. Jedoch sieht das AfD-Programm

bereits den Versuch, eine gesamteuropäische Identität zu fördern als direkten Angriff auf die deutsche Leitkultur:

„Die Kulturpolitik der EU verfolgt das Ziel, diese nationalen und regionalen Traditionen einer künstlich geschaffenen europäischen Einheitskultur unterzuordnen und sie für diese zu instrumentalisieren. [...] Die millionenschweren kulturellen Rahmenprogramme der EU, die mehr oder weniger offen auf die ‚Vereinigten Staaten von Europa‘ hinarbeiten und die nationale Leitkultur nicht selten bekämpfen, sind Gift für ein freies Kulturleben“ (AfD 2019: 74).

Die nationale Leitkultur soll nicht einer europäischen Kultur gleichgesetzt sein, oder sich zumindest an dieser orientieren, wie es den von der AfD bemühten Leitkultur-Befürworter von Tibi bis Merz und Lammert vorschwebt, sondern allenfalls parallel mit dieser Anwendung finden, wenn sich beide nicht widersprechen. Der rechtspopulistischen Vorstellung einer deutschen, ethnisch und nationalistisch ausgestalteten assimilatorischen Kultur wird aber der uneingeschränkte Vorrang eingeräumt und jeder unerwünschten Europäisierung der Riegel vorgeschoben. Leitkultur wird auf die einzig gültige Vorstellung des Deutschseins verengt, der sich alle Einwanderer zu beugen haben, zu einem Leitfaden der Assimilation und nicht der Integration. Gauland beschreibt, wie dies von statten gehen soll:

„Ja, es gibt ein Deutschsein auch durch Einwanderung. Durch Anpassung. Durch Annehmen unserer Kultur. Durch Annehmen unserer Traditionen. Durch ein Leben mit uns und die Anerkennung, dass die deutsche Leitkultur die entscheidende Kultur in diesem Lande ist und alles andere sich unterzuordnen hat“ (Gauland 2016e).

### **3.2.2.5 Nationalistische Interpretation von Verfassungspatriotismus**

Die AfD beruft sich auf Dolf Sternbergers *Verfassungspatriotismus* (vgl. AfD Thür. 2018: 18) als notwendige, aber nicht ausreichende Grundlage für Identität und Zusammenleben des Volkes (vgl. *ibid.*: 21). Verfassungspatriotismus übe nur eine schwache Bindekraft aus (vgl. Höcke/Hennig 2018: 125) und könne daher die Leitkultur nicht ersetzen, wenngleich auch die Verfassung einen Teil nationaler Identität ausmache (vgl. AfD Thür. 2018: 18).

Auch wenn dem Verfassungspatriotismus für die rechtspopulistische Verortung des Volkes somit nur eine nebensächliche Bedeutung zukommt, wird Sternbergers Begriff genutzt, um eine Verbindung zwischen Patriotismus und Nationalismus zu konstruieren und diese zu legitimieren:

„Wie das deutsche Grundgesetz reflektiert jede Verfassung eine spezifische Nationalgeschichte und die aus dieser hervorgehende nationale Identität. [...] Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass die Behauptung, die deutsche Leitkultur bestehe im Verfassungspatriotismus, abstrakt und leer bleiben muss, wenn dieser Verfassungspatriotismus von der nationalen Identität losgelöst verstanden wird. Tatsächlich meinte der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger (1907-1989), der das Konzept des Verfassungspatriotismus in die Diskussion einbrachte, dass der Verfassungspatriotismus im Sinne der gelebten republikanischen Verfassung eine Realisierungsweise der nationalen Identität darstelle. Für Sternberger stand der Verfassungspatriotismus also keineswegs im Gegensatz zur Nation oder zum nationalen Patriotismus und sollte diese auch nicht ersetzen“ (AfD Thür 2018: 17-18).

Tatsächlich soll der Verfassungspatriotismus Sternbergers keineswegs im luftleeren Raum einer geschichtslosen und vom Nationalgedanken befreiten Bundesrepublik entstehen, er muss auch nicht frei von ethnischen Aspekten und gemeinsamer Herkunft sein, wie im Vielvölkerstaat Schweiz oder gar den USA. Faktoren wie geschichtliche Überlieferung, ausgebildete Sprachkultur und dichtere ethnische Zusammengehörigkeit dürfen durchaus eine Rolle spielen. Daher bräuchten auch die Deutschen ihre nationale Zusammengehörigkeit nicht zu vergessen, so Sternberger (vgl. 1990d: 30-31), bestehe immer ein prägendes Element von Herkunft und Vergangenheit (vgl. Sternberger 1970: 32-33). Sternberger verweist auf die Bedeutung eines nationalen Bewusstseins für den Verfassungspatriotismus und bedient sich des angesichts deutschen Nationalwahns in Ungnade gefallenen Begriff des Vaterlandes: „Das Vaterland ist die ‚Republik‘, die wir uns schaffen. Das Vaterland ist die Verfassung, die wir lebendig machen“ (Sternberger 1990b: 12). Die Verfassung werde gewissermaßen selbst zum Vaterland, denn obgleich das Nationalgefühl angesichts der deutschen Geschichte verwundet sei, die Bürger nicht in einem „ganzen Deutschland“ (Sternberger 1990c: 13) lebten, so lebten sie doch „in einer ganzen Verfassung, in einem ganzen Verfassungsstaat, und das ist selbst eine Art von Vaterland“ (ibid.), nämlich ein verfassungspolitisches Vaterland (vgl. Sternberger 1990d: 22). Somit kann sich gegenüber des virtuellen Vaterlandes der Verfassung, die nicht einfach eine Ansammlung abstrakter Artikel (vgl. ibid.: 24) darstellt, sondern ein „kompliziertes Gebilde“ (ibid.: 28), ein ganz eigener Patriotismus entwickeln (vgl. Sternberger 1990a: 32).

Der entscheidende Unterschied zwischen dem, was Sternberger sagt, und dem, wie es von der AfD eigenwillig interpretiert wird, liegt in der Bedeutung, die dem ethnisch und historisch verbundenen Volk zukommt. Für Sternberger (vgl. 1990d: 22) ist ein rein verfassungspolitischer Vaterlandsbegriff ohne Volk oder Land denkbar, es braucht keinen

Rückgriff auf die Nation. Zwischen Volk, Nation und Verfassungspatriotismus besteht kein Widerspruch, doch werden Staaten wie die Schweiz oder die USA „durch nichts anderes geeinigt als durch ihre Verfassung und durch die patriotischen Gefühle, die ihr, der Verfassung, entgegengebracht werden“ (ibid.: 30). Wenn die Liebe zum Vaterland durch nicht viel mehr als die Verfassung und die durch sie als geistiger Ausdruck der liberalen Demokratie sichtbar gemachten Werte (vgl. Kronenberg 2006: 196) begründet werden kann, dann muss dies auch für die Zugehörigkeit zu diesem gelten. Wohlgemerkt nicht für die formale Staatsbürgerschaft, die an ganz unterschiedliche rechtliche Voraussetzungen geknüpft sein kann, sondern für die Akzeptanz als gleichberechtigter *Citoyen*, die Erlangung des Status als Gleicher unter Gleichen. Sternberger (vgl. 1990d: 20) trennt Patriotismus und Nation, Patriotismus geht für ihn dieser historisch weit voraus und ist eng mit der Idee der Republik verschwistert.

Der Verfassungspatriotismus steht mithin in direkter Tradition des republikanischen Rechts- und Bürgerverständnisses (vgl. Kinkela 2001: 290) und folgt dem von Cicero (vgl. 2004: 75) entliehenen Grundsatz des *doppelten Vaterlandes*, nämlich des natürlichen, auf Herkunft und Abstammung begründeten, und des politischen, beziehungsweise staatlichen, das nur auf Bürgerschaft abstellt (vgl. Sternberger 1990a: 33).

Dieser Gedanke des rechtsstaatlichen, also der natürlichen Vernunft entspringenden, aber nicht unbedingt natürlichen, da mithilfe des Gesetzes konstruierten, Verständnisses von Bürgerschaft und Vaterlandes stellt die Grundlage von Sternbergers Konzeption des Verfassungspatriotismus dar. Die Zugehörigkeit zu dieser vernunftbasierten, positiv geschaffenen Ordnung wird höher gewertet als die rein natürliche Zugehörigkeit durch Sippschaft und Abstammung (vgl. Kinkela 2001: 291-292).

Der Republikanismus bindet den Patriotismus nicht mehr an die *terra patria*, also das Land der Väter, dem die Vorfahren entstammten und in dem sie beerdigt sind. Das Vaterland ist nicht länger ausschließlich gleichbedeutend mit dem Blut und Boden eigener Abstammung (vgl. Viroli 1997: 18) und die Vaterlandsliebe damit kein natürliches Gefühl mehr, sondern eines, das erschaffen werden muss (vgl. Viroli 2002: 104), indem die mit der eigenen Herkunft einhergehende Liebe zur Familie auf das Vaterland übertragen wird (vgl. Viroli 1997: 20). Wie Viroli schreibt, liegt im Wert, der der Abstammung beigemessen wird, ein entscheidender Unterschied zwischen Patriotismus und Nationalismus. Beide, sowohl Vaterland als auch Nation, *patria* und *natio* stellen enge Bindungen zwischen Individuen her (vgl. Viroli 2002: 109) und es besteht auch keineswegs einen Widerspruch zwischen dem



Prinzip der Nationalität und dem republikanischen Verständnis von Patriotismus (vgl. *ibid.*: 111). Der Republikanismus negiert nicht die Bindungskräfte, die sich aus gemeinsamer Herkunft, Religion oder Kultur ergeben, er fantasiert kein rein politisches Gemeinwesen, keinen Staat herbei, „der nur eine einzige Grundlage für kollektive Identität, nur ein einziges allgemeines Band hätte, nämlich die Tatsache, daß man sein Staatsbürger oder Untertan ist, während alle anderen sozialen Beziehungen privater, persönlicher oder familiärer Natur wären“ (Walzer 1992: 100), wie es Walzer ausdrückt. Seine Bürger „teilen mit einigen, doch nicht mit allen ihrer Mitbürger eine kulturelle oder ethnische Bindung, eine ethnische oder nationale Geschichte. Die Politik formt die darüber hinausgehenden Identitäten, doch sie wird sie nicht ganz und gar bestimmen können“ (*ibid.*).

Und doch ist die auch bei Cicero zu findende Unterscheidung zwischen der engen Bindung durch die Zusammengehörigkeit von Menschen „desselben Volkes, Stammes und der Sprache“ (Cicero 2005: 51) und der noch engeren Bindung „derselben Bürgerschaft anzugehören“ (*ibid.*) von entscheidender Bedeutung:

„Die Theoretiker des republikanischen Patriotismus betrachten die Republik, verstanden als Gesamtheit der politischen Einrichtungen, als höchsten politischen Wert; die Nationalisten dagegen stellen die besondere kulturelle, ethnisch oder religiöse Identität eines Volkes an die erste Stelle; die ersteren betrachten als wahres Vaterland nur die Republik; für die letzteren dagegen ist Vaterland überall dort, wo ein Volk die eigene kulturelle Identität zu bewahren wußte“ (Viroli 2002: 109).

Anders als der auf die Liebe zum Land basierende Patriotismus, setzt Nationalismus auf die Liebe zum Mythos des Volkes, so Lukacs (vgl. 2005: 71-72). Die Bewahrung der eigenen Identität gegenüber fremden Einflüssen macht auch Vaterlandsliebe aus nationalistischer Sicht zu einem natürlichen Gefühl, „das gegenüber Ansteckung und Assimilation mit anderen Kulturen geschützt werden muß, um es wachzuhalten und zu stärken“ (Viroli 2002: 110). Demgegenüber besitzt zwar auch der republikanische Patriotismus eine „feste Bindung an eine besondere Kultur“ (*ibid.*), legt aber keinen großen Wert auf die Frage, „ob man in demselben Territorium geboren ist, zur selben Ethnie gehört, dieselbe Sprache spricht, dieselben Lebensgewohnheiten, dieselben Götter oder denselben Gott hat“ (*ibid.*: 110-111).

Republikanismus, und ganz besonders der durch ihn so stark inspirierte Verfassungspatriotismus nach Sternberger, weisen eine Offenheit aus, die es einem jeden Bürger ohne Ansehen seiner Abstammung oder Herkunft ermöglicht, sich durch Bekenntnis

zur Verfassung und der durch sie zum Ausdruck gebrachten Werte und Normen als Patriot, als Sohn des Vaterlandes und damit auch als Teil des Staatsvolkes anerkannt zu werden. Gerade diese dem Gedanken des Verfassungspatriotismus innewohnende prinzipielle Indifferenz gegenüber der Ethnie und Abstammung lehnt der Rechtspopulismus jedoch ab. Obgleich sich die AfD nominell auf Sternberger beruft, ist die von ihr zum Ausdruck gebrachte Vorstellung des Patriotismus exklusiv und nicht inklusiv. Allenfalls unter assimilatorischer Preisgabe der eigenen Kultur und Herkunft, wenn überhaupt, kann der Fremde zum Teil des Volkes werden und darf diesem, der Nation und dem Staat Liebe entgegenbringen und auf deren Erwidern hoffen. Durch die Dichotomie zwischen Fremd und Eigen wird jeder Grad der Fremdheit zum Ausschlusskriterium, ein Bekenntnis zur Verfassung macht aus rechtspopulistischer Sicht den seiner Kultur verhaftet bleibenden Zuwanderer nicht weniger fremd. Eine wirkliche Integration wird somit faktisch unmöglich gemacht, denn integriert werden muss nur, was unterschiedlich ist, was sich außerhalb befindet und folglich dem inneren Kreis, in diesem Fall dem Volk, hinzugefügt werden soll.

Der populistische Volksbegriff kann jedoch nur das akzeptieren, was sich von vornherein nicht unterscheidet, also im Grunde genommen nur das, was ohnehin von Beginn an dazu gehört und darum überhaupt nicht integriert werden muss, oder was seine Fremdheit komplett aufgibt. Das AfD-Programm zur Bundestagswahl 2017 fordert entsprechend die Aufgabe des *ius soli* und die Rückkehr zum *ius sanguinis*:

„Das Geburtsortsprinzip (Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit allein durch Geburt in Deutschland, auch wenn kein Elternteil Deutscher ist) wollen wir wieder aus dem Gesetz streichen und zum Abstammungsprinzip, wie es bis zum Jahr 2000 galt, zurückkehren“ (AfD 2017b: 31).

Wer über keine deutsche Abstammung verfügt, soll nicht automatisch Deutscher werden, obgleich eine vollständige, oder zumindest weitgehende, Inklusion der deutschen, beziehungsweise europäischen, Kultur in die eigene Identität, sowie die Beherrschung der deutschen Sprache, sofern die betreffenden Personen hierzulande aufgewachsen sind, in den meisten Fällen angenommen werden darf. Staatsbürgerschaft und Volk sind nicht miteinander gleichzusetzen. Ersteres stellt einen rechtlichen Akt dar, der von der normativen Qualität von Letzterem komplett getrennt ist, doch bekräftigt das Beharren auf dem *ius sanguinis* die eklatanten Unterschiede zwischen republikanischem Verfassungspatriotismus und Nationalismus im Sinne der AfD. In Anlehnung an Lammert (vgl. AfD Thür. 2018: 12) sei Staatsangehörigkeit „nicht die Vorleistung für Integration, vielmehr ist umgekehrt Integration

die Voraussetzung zum Erwerb der Staatsangehörigkeit“ (Lammert 2006: 144). Steht die Staatsbürgerschaft, so wie Lammert wohl verstanden werden möchte, als Belohnung am Ende eines gelungenen Integrationsprozesses, ist dies unproblematisch, da eine liberal-demokratische Republik ihren neuen Bürgern durchaus ein Bekenntnis zu ihren elementarsten Grundwerten abverlangen darf. Soll aber anstelle einer – auch voraussetzungsreichen – Integration die assimilatorische Preisgabe der fremden Kultur stehen, wird der Verfassungspatriotismus zur bloßen Worthülse, die ein nationalistisches, ethno-kulturelles Verständnis von Patriotismus verschleiern soll.

### **3.2.3 Wir sind das Volk — Entdifferenzierung, Homogenisierung und Vergemeinschaftung**

Patriotismus, wie er im deutschen Rechtspopulismus verstanden wird, soll kein gemeinsames Minimalbekenntnis zu den verfassten Werten einer Gesellschaft darstellen, so wie auch der Leitkulturgedanke seines ursprünglichen Gedankens, einen für alle akzeptablen Minimalkonsens über die vorherrschende Lebensweise und Kultur zu bieten, beraubt wird. Die Liebe zum Vaterland ist aus rechtspopulistischer Sicht kein über ethnische und kulturelle Grenzen hinweg verbindendes Gefühl, sondern eines der Abgrenzung und Exklusivität, das Gleiches und Ungleiches trennt, nicht *patria*, sondern *natio* bemüht. Heitmeyer (vgl. 2018: 234-235) bezeichnet denn auch die zeitgenössische deutsche Ausprägung des rechten Populismus als *autoritären Nationalradikalismus*, der sich ganz speziell im Fall der AfD erkennen lässt. Das nationale Moment liegt dabei in der exponierten Stellung, die dem deutschen Volk zukommt und im Sinne eines *Deutschland den Deutschen* oder *Deutschland zuerst* einen Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Nationen, Völkern und Ethnien zum Ausdruck bringt.

Die Annahme der eigenen Superiorität muss nicht unbedingt den Wunsch nach Konflikt mit dem Fremden hervorrufen, sie kann sich auch, wie bei der AfD zu beobachten, im an die Souveränität der Nationen angelehnten Wunsch nach Segregation des deutschen von anderen Völkern niederschlagen. Die absolute Ablehnung jeglicher Kulturpolitik, die vermeintlich in einer „künstlich geschaffenen europäischen Einheitskultur“ (AfD 2019: 74) münden könnte, das Beharren auf einem „Europa der Vaterländer“ (ibid.) drücken nicht lediglich das Bestreben aus, eine spezifisch deutsche Leitkultur zu konstruieren. Sie zeigen auch die Notwendigkeit des populistischen Projekts, das deutsche Volk vor der „Ansteckung und Assimilation mit anderen Kulturen“ (Viroli 2002: 110) zu schützen, um seine ethnische und kulturelle Homogenität zu bewahren. Ansonsten drohe eine Vermischung der Völker:

„Wir sehen das in den USA: die ‚Weißen‘ und die ‚Schwarzen‘ setzten sich vor ihrer Amerikanisierung aus mehreren hochdifferenzierten Völkern mit eigenen Identitäten zusammen. Jetzt sind sie in einer Masse aufgegangen. Diesen Abstieg sollten wir Europäer vermeiden und die Völker bewahren.“ (Höcke/Hennig 2018: 133).

Dem Fremden kommt damit auch ein biologistisch gedeutetes Bedrohungspotenzial zu: Er droht nicht nur, die Einheit der Gesellschaft und die Hegemonie der vorherrschenden Kultur zu verändern, sondern auch die ethnische Homogenität des Volkes durch Zeugung von Nachkommen gemischter Abstammung aufzulösen. Wenn AfD-Bundestagsabgeordnete wie der sächsische Landesrichter Jens Maier vor der „Herstellung von Mischvölkern“ (zit. n. Meisner/Ringelstein 2017) warnen, dann drückt sich darin nicht nur Rassismus gegenüber dem Fremden aus, sondern auch die Behauptung einer bestehenden ethnischen Homogenität des reinen Volkes. Diese ist so attraktiv, weil sie auf tatsächlichen, unverrückbaren Eigenschaften der dem Volk zugehörigen Personen beruht.

Leitkultur ist ein kaum zu erfassender Begriff, dem sich hermeneutisch genähert werden kann, dessen exakte Merkmale sich aber nicht abschließend und allgemeingültig festlegen lassen, und der vor allem vermittelt seiner Äquivalenz und Differenz der Kennzeichnung dessen dient, was nicht zur Leitkultur gehört und damit fremd ist. Als unscharfer Begriff ist die Kultur ganz allgemein volatil und die auf Abgrenzung bedachte *völkische* Identität damit besonders stark der beklagten gesellschaftlichen Desintegration und ihren Folgen ausgesetzt. Identität lässt sich in einer auf Individualisierung bedachten Gesellschaft nach Belieben wählen, doch wird sie umso flüchtiger, je leichter man sie beanspruchen kann.

Ethnische Zugehörigkeit hingegen stellen einen „krisensicheren Identifikationsanker“ (Heitmeyer 2018: 262) dar, der in einer Zeit verlorener Vertrautheit und erodierender Identitäten eine willkommene Möglichkeit zur Selbstverortung bietet. Die Verunsicherung in einer überfordernden Moderne kann dazu führen, „dass der nationalen Zugehörigkeit als angeblicher ‚Naturkonstante‘ eine größere Bedeutung beigemessen wird. Wenn den Menschen auf ökonomischer, politischer und sozialer Ebene die Anerkennung versagt bleibt, sagen sie sich womöglich: Wenigstens das Deutsch-Sein kann mir niemand nehmen“ (Heitmeyer 2018: 263). Wer seine Identität durch seine Herkunft und die Abstammung von einem homogenen Volk ableitet, kann sich des allgemeinen Gefühls der Verunsicherung entledigen und findet eine dauerhafte, unveränderlich scheinende soziale Konstante. Das kann auch für jene Sympathisanten der AfD und vergleichbarer Organisationen und Denkweisen interessant sein, die nicht vom Eindruck der Deprivation betroffen sind. Besonders aber wer

sich für depriviert hält und von dem sich daraus ergebenden Gefühl der Unterlegenheit betroffen sieht, kann durch einen Rückzug in eine klare, ethnozentrische Welt Linderung finden, wie Neckel ausführt:

„Volk, Nation und Rasse sind die Kollektivbegriffe, die sozial Unterlegenen zum identifikatorischen Fluchtpunkt ihrer im Verborgenen selbst empfundenen Inferiorität dienen können. [...] Der nationalistische und rassistische Kollektivismus ist immer die politische Heimstatt derer, die sich von der sozialen Differenzierung nichts erwarten dürfen und daher von einer Gemeinschaft nur profitieren können, für deren Beitritt nichts weiter erforderlich ist, als das, was einem nicht genommen werden kann. Volk, Nation und Rasse sind Prinzipien der Selbst- und Fremdbewertung, die auch dann noch gelten können, wenn alle anderen Prinzipien – Geld, Macht, Wissen und Prestige – schon versagt haben“ (Neckel 1991: 168-169).

Wie Nassehi zeigt, kann so in einer Welt verlorener Vertrautheit eine Halt gebende Identität gefunden werden, indem ethnische und nationale Semantiken zum Wertekonsens mutieren:

„ihre spezifische Funktion ist es, dem einzelnen eine Inklusion in gesellschaftliche Kommunikation zu ermöglichen, weil er seine Identität kaum noch durch einfache Zugehörigkeit zu sozialen Aggregaten bestimmen kann. Oder kürzer formuliert: Ethnizität/Nationalität wird zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal. Die innergesellschaftlichen Inklusionsgrenzen [...] werden durch die Vollinklusion in ethnischen Grenzen aufgehoben und zu einer ethnischen Identität verdichtet“ (Nassehi 1999: 159).

Diese „vermeintlich biologisch gesicherten rassischen Blutskoordinaten“ (Keupp 1997: 293) werden zum Fundament einer Identität, die für Bauman Erinnerungen an die Selbstverortung früher Stammeskulturen erweckt:

„Ethnische Abgrenzung und konfessioneller Herdentrieb gewinnen die Oberhand, wo die kollektive Verantwortung der polis versagt. Die Auflösung des Sozialen schlägt um in die Konsolidierung des Stammesmäßigen. Was die Identität betrifft, so bedeutet Individualisierung: Tribalisierung“ (Bauman 1993: 17).

Ethnisch-kulturelle Homogenität und moralische Identität als Signum des Volkes fließen zusammen und verflechten sich zu einem identitätsstiftenden Konstrukt, bei dem Interessenpolitik sich in Richtung Identitätspolitik verschiebt (vgl. Rosenberger 2005: 43). Da die Repräsentanz des wahren Volkes beansprucht wird, ist jede politische Forderung oder Maßnahme zugleich auch eine Vertretung des ethnisch-kulturellen Volkes. Die AfD greift das Gefühl des sozialen Kontrollverlusts auf, und übersetzt es durch die Fokussierung auf Deutsch-Sein in die Wiederherstellung politischer Kontrolle (vgl. Heitmeyer 2018: 263-264).

Das Bestreben, ein homogenes Volk zu konstruieren und dieses in den Mittelpunkt des rechtspopulistischen Narrativs zu stellen zeigt sich am gleichermaßen von Pegida (vgl. Milbradt 2017: 26) wie AfD (vgl. Wildt 2017: 122) genutzten Slogan *Wir sind das Volk*. Nur diejenigen, die als zum Volk zugehörig akzeptiert werden, sind das wahre Volk, „alle anderen sind die ‚herrschende Klasse‘ oder gehören sowieso nicht dazu, weil sie sich aus dem Ausland hier hereingedrängelt haben“ (Beetz 2017: 39).

*Wir sind das Volk* grenzt nicht nur das Volk von allem ab, was es nicht ist, sondern transportiert auch den Alleinvertretungsanspruch des Rechtspopulismus und speziell von dessen Wortführern, für das wahre Volk zu sprechen (vgl. Zorn 2019: 83). *Nur wir* sind das Volk, so die Aussage, und wir vertreten nicht einen Großteil des Volkes, sondern das *ganze* Volk (vgl. Müller 2017: 44). Die Beanspruchung der unangefochtenen Vertretung des Volkes delegitimiert zugleich alle politischen Wettbewerber:

„Nicht die in der parlamentarischen Demokratie gewählten Repräsentanten sind demnach befugt, für das ‚wahre‘ Volk zu sprechen, sondern diejenigen, die mit dem Volk identisch sind in dem Sinn, dass sie es verkörpern. Die in der rechtsstaatlichen, Gewalten teilenden Demokratie konstitutiven politischen Konkurrenten sind dann konsequenterweise allesamt illegitim. Und umgekehrt gilt aus dieser Sicht dann auch, dass diejenigen Bürger, die dem populistischen Führer die Gefolgschaft verweigern, gar nicht zum ‚wahren‘ Volk gehören“ (Bergem 2019: 74).

Aus dem Vertretungsanspruch ergibt sich in logischer Konsequenz auch die Forderung, dass nur das *Wir* und nicht die Fremden und Eliten einen Anspruch auf Herrschaft haben kann (vgl. Mounk 2018: 42).

Da ein homogenes Volk vermeintlich einen Volkswillen, oder, wie Müller es ausdrückt, einen „Volksgeist“ (Müller 2017: 48) hat, wird diesem, zumindest nominell, eine überragende Bedeutung zugemessen und durch die populistische Bewegung Ausdruck verliehen. Erkennbar wird dies an Gaulands Behauptung der AfD als Sprachrohr des Volkes:

„Die Eliten dieses Landes, vorneweg die Bundeskanzlerin, haben eine Million Menschen ins Land gelassen, ohne vorher die Bevölkerung zu fragen. [...] Denen, die diese Million nicht haben wollen, haben wir eine Stimme gegeben“ (Sternberg/Gauland 2017: 14).

Neben der Dichotomie von Volk und Eliten kommt dreierlei zum Ausdruck: Die Behauptung, das wahre Volk habe einen geschlossenen Willen, der Anspruch, diesem Ausdruck zu verleihen, und der implizite Vorwurf, dass die gewählten Volksvertreter ihrem Auftrag dem Willen des Volkes gemäß zu handeln nicht nachkommen. Der Wille des Volkes finde in der

repräsentativen Demokratie keinen Ausdruck und müsse daher auf direktdemokratischem Wege unmittelbar in die Politik Eingang finden. Das AfD-Grundsatzprogramm setzt die Forderung nach Volksabstimmungen an die erste Stelle seiner Forderungen:

„Wir wollen dem Volk das Recht geben, über vom Parlament beschlossene Gesetze abzustimmen. Dieses Recht würde in kürzester Zeit präventiv mäßigend auf das Parlament wirken und die Flut der oftmals unsinnigen Gesetzesvorlagen nachhaltig eindämmen. [...] Ohne Zustimmung des Volkes darf das Grundgesetz nicht geändert und kein bedeutsamer völkerrechtlicher Vertrag geschlossen werden. Das Volk muss das Recht haben, auch initiativ über Änderungen der Verfassung selbst zu beschließen“ (AfD 2016: 9).

Der Wunsch danach, dem Volk Entscheidungen bis hin zu Verfassungsänderungen überlassen zu wollen, zeigt einen Mangel an Vertrauen in die repräsentative Demokratie und das Prinzip der gewählten Volksvertretung, basierend auf dem Vorwurf, die politischen Eliten „repräsentieren lediglich Macht- und Eigeninteressen, die nicht den Interessen der Bevölkerung entsprechen. [...] Die Implikationen dieser cleavage-Formierung sind u. a., dass dem ‚Volk‘ ein gemeinsamer, einheitlicher Wille unterstellt wird“ (Rosenberger 2005: 43). Direktdemokratische Maßnahmen werden als demokratischer und legitimer dargestellt, da sie ein vermeintlich genaueres Abbild des Volkes und seines unterstellten Willens ermöglichen (vgl. Clark 1998: 438), auch wenn, wie Clark (vgl. *ibid.*: 440) zeigt, populäre Meinung, *vox populi* und *Volkswille* in unzulässiger Weise zusammengeworfen werden.

Zudem wird die Mehrheitsentscheidung als einziges Kriterium für politisches Handeln herangezogen, was bei gleichzeitiger Verengung auf einzelne, isoliert betrachtete Themen und Politikfelder problematisch wird. Selbst wenn die Mehrheit bezüglich eines aus dem Kontext gelösten Issues in einer bestimmten Weise votieren würde, könnte diese Entscheidung ganz anders ausfallen, wenn dieses in das mit ihm wechselwirkende, übergeordnete Themenfeld eingebettet betrachtet würde (vgl. *ibid.*: 448-449). Der allzu mikroskopische Blick auf komplexe Prozesse stellt kein Unikum des Populismus dar, gehört vielmehr zum politischen Geschäft, entfaltet aber angesichts der populistischen Fixierung auf Majoritätsentscheidungen einen ganz besonders ausgeprägten Grad an Problematik.

Die Zweckmäßigkeit direkter Demokratie ist jedoch ohnehin zweitrangig, „Populisten interessieren sich gar nicht für die Partizipation der Bürger an sich; ihre Kritik gilt nicht dem Prinzip der politischen Repräsentation als solchem [...], sondern den amtierenden Repräsentanten, welche die Interessen des Volkes angeblich gar nicht vertreten“ (Müller 2017: 44-45), weil sie korrupt seien oder gezielt gegen das Volk agierten (vgl. Mounk 2018: 53). Referenden werden von Populisten nicht gefordert, „weil sie einen offenen

Diskussionsprozess unter den Wählern auslösen wollen, sondern weil die Bürger bitte schön bestätigen sollen, was die Populisten immer bereits als den wahren Volkswillen erkannt haben“ (Müller 2017: 45). Der populistische Volkswille folgt dem Muster des im Zuge der französischen Revolution aufkommenden und die Herrschaft des Volkes verzerrenden Gedankens der messianischen „Unfehlbarkeit des Volkes“ (Talmon 1963: 201), wie ihn Talmon beschreibt. Da sich „Tugend, Sittlichkeit und Bescheidenheit nur bei den Armen und Demütigen fänden“ (ibid.: 211), kommt dem Volk „die Bedeutung einer homogenen Persönlichkeit, einer idealisierten, sakrosankten Ganzheit“ (ibid.: 212) zu. Der ausschließlich gültige Wille des Volkes könne „nur verwirklicht werden durch die Einstimmigkeit aller, die zu wollen berufen waren, mit andern Worten, durch eine plebiszitäre Demokratie“ (ibid.). Die politische Forderung nach direkter Demokratie ist die logische Folge der Unfehlbarkeit des Volkswillens, wenngleich, wie erwähnt, ihre tatsächliche Umsetzung für den Rechtspopulismus nur sekundär zu sein scheint.

Die Homogenisierung des konstruierten Gegenübers, also der Eliten oder Fremden, geht einher mit der Homogenisierung nach innen, wo sich der als Mehrheitsmeinung verstandene Volkswille findet. Dieser werde durch konstitutionelle, pluralistische Begrenzungen behindert, weshalb derlei Hürden abgebaut werden sollen (vgl. Rensmann 2006: 73).

Selbst ein ethnisch und kulturell homogenes Volk besteht aus Individuen mit unterschiedlichen, teils divergenten Interessen, Fähigkeiten, Ansichten und Charakteren. Jede Form der Autorität bedeutet die Benachteiligung derjenigen Kräfte, die in der Entscheidungsfindung unterliegen, obwohl in einer Demokratie jedem Individuum, und damit auch jeder Meinung, gleich viel Wert beigemessen werden soll (vgl. Clark 1998: 441). Um diesem grundsätzlichen Problem zu begegnen, greifen liberal-demokratische Systeme auf eine Vielzahl an mehr oder minder gut funktionierenden Mechanismen des Ausgleichs und der Berücksichtigung von Minderheiten zurück. Solche Systeme akzeptieren die Unmöglichkeit, alle am politischen Prozess beteiligten Gruppen im gleichen Maße zufriedenzustellen, solange dieser transparent ist und Benachteiligungen nachvollzieh- und zumutbar bleiben. Der Populismus jedoch behauptet, nicht für einen mehr oder minder großen Teil der Bevölkerung zu sprechen, sondern für das Volk in seiner Gesamtheit. Der Wille des Volkes muss somit identisch mit dem Willen jedes einzelnen zum Volk zugehörigen Individuums sein. Wäre dem nicht so, käme dies einem Eingeständnis gleich, nicht das ganze Volk zu vertreten, was die Grundannahme des homogenen Volkes, oder zumindest dessen Repräsentation durch die populistische Bewegung und ihre Anführer, in Frage ziehen würde.



Es gilt somit, existierende Unterschiede zu negieren beziehungsweise zu ignorieren. Populismus ist „eine Strategie der politischen Entdifferenzierung. In frontalen und vereinfachenden Gegenüberstellungen besteht sein Erfolgsrezept: wir gegen die da oben; wir gegen die da draußen. Ungleiches wird gleich gemacht“ (Séville 2018: 110). Indem die Differenz zwischen dem Volk und allem, was nicht Volk ist, also den Antagonisten des Volkes vom Fremden bis zu den Eliten, betont wird, können die inneren Differenzen des im Grunde gar nicht so homogenen Volkes heruntergespielt werden (vgl. Spruyt 2016: 337). Interessen und Konflikte, die sich aus tatsächlich bestehenden ökonomischen oder sozialen Unterschieden ergeben, werden zu illegitimen Partikularinteressen erklärt oder ganz negiert (vgl. Rosenberger 2005: 44). Begriffe wie Volk, Fremder oder Elite sind, wie Laclau (vgl. 2005: 40) es ausdrückt, *empty signifiers*. Ihre substantielle Leere ist gewollt, sie sollen die heterogene Realität durch Reduktion ihrer partikularen Inhalte homogenisieren. Auf diese Weise „können wohlsituierte Mittelstandsvertreter, verängstigte Kleinbürger, prekäre Arbeitnehmer und Langzeitarbeitslose auf einmal zusammenfinden“ (Séville 2018: 110), die heterogenen Interessen und Konflikte der pluralistischen Gesellschaft zumindest verbal in ein kollektives Konzept von Identität transformiert werden (vgl. Rensmann 2006: 64).

Das homogene Volk impliziert zudem ein Allgemeinwohl, das mit dem Volkswillen zwangsläufig zusammenfallen muss. Für die populistische Willensbildung im Populismus erübrigt sich, wie Müller anmerkt, die Notwendigkeit eines politischen Prozesses, der Vertreter des wahren Volkes muss dieses nicht nach seinen Interessen fragen, da er sie ja ohnehin schon kennt und diese homogen und einheitlich sind. Damit unterscheidet sich der populistische Volkswillen auch deutlich von Rousseaus *volonté générale*, in dem zumindest jeder Bürger individuell für sich entscheiden muss, was er für den allgemeinen Willen und damit zugleich das Gemeinwohl hält (Müller 2017: 47), auch wenn das dezidiert antiliberales Gemeinwohlverständnis Rousseaus (vgl. Schwaabe 2002: 45) die Berücksichtigung von Partikularwillen hierbei selbstredend ausschließt (vgl. Fraenkel 2007c: 348-349). Der Gegensatz zwischen privatem und öffentlichem Interesse (vgl. Fischer 2006: 61) wird ebenso aufgelöst wie der zwischen Interesse und Allgemeinwohl, schließlich kann das Mitglied eines komplett homogenen Volkes keine Partikularinteressen haben, die nicht auch dem Willen der übrigen Bürger und damit des gesamten Volkes entsprechen.

Ein derlei homogenisiertes, von einem gemeinsamen Willen durchzogenes Volk ähnelt denn nicht mehr länger einer Gesellschaft, es nimmt die Form der von der rechtspopulistischen

Rhetorik so gerne beschworenen *Gemeinschaft* an. Wenn die von Auflösung tradierter Glaubensgewissheiten und Verlust der Vertrautheit gekennzeichnete Moderne „eine das gemeinschaftliche immer mehr aufzehrende Vergesellschaftung“ (Schwaabe 2008: 26) bedeutet, wie Schwaabe es ausdrückt, dann kann der die Vertrautheit zurückgewinnende Rechtspopulismus als Sehnsucht nach Vergemeinschaftung der Gesellschaft verstanden werden. Er bedient sich damit des die moderne Gesellschaft seit jeher begleitenden Vorwurfs, die instrumentelle Haltung zur Natur und zu sich selbst, zu der sie den Menschen dränge, spalte sein Inneres und treibe „einen Keil zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Die atomistische Konzentration auf unsere individuellen Ziele führt zur Auflösung der Gemeinschaft und zur Trennung der Mitmenschen“ (Taylor 1996: 864). Damit steht er in der Tradition eines deutschen Selbstverständigungsdiskurses, der den Verlust von Gemeinschaft als Krisensymptom, als Fehlentwicklung westlicher Zivilisation versteht (vgl. Schwaabe 2008: 24).

Höcke fusioniert Volk und Gemeinschaft: „Ich sehe eine Gemeinschaft, die eine Zukunft haben will, ich sehe ein Volk, das auf die Straße geht“ (Höcke 2015c). Anstatt individueller, die Gemeinschaft auflösender Ziele, präsentiert der Rechtspopulismus ein gemeinsames, vom Volk durch einen geschlossenen Willen ausgelöstes Handeln. Die der Homogenität skeptisch gegenüberstehende pluralistische Gesellschaft und ihre miteinander unvereinbaren individualistischen Interessen und Ansichten heterogener Gruppen (vgl. Mudde 2004: 544) werden durch eine den Individualismus zurückdrängende Form von Gemeinschaft ersetzt. Wer Teil eines Volkes ist, ist demnach laut Höcke auch Teil einer Gemeinschaft (vgl. Höcke/Hennig 2018: 31). Leitkultur, Nation, deutsche Identität und das Bewusstsein einer Verbundenheit von Individuum und Volk sollen „das prägen, was uns als Gemeinschaft ausmacht“ (AfD Thür. 2018: 30). *Wir sind das Volk* ist die vom verunsicherten Bevölkerungsteil ersehnte Antwort auf die Frage nach Identität und Zugehörigkeit.

In der für den Rechtspopulismus typischen Verklärung einer fiktiven Vergangenheit,<sup>36</sup> bietet die Gemeinschaft im Gegensatz zur Gesellschaft als eine auf natürlicher Verbundenheit der Mitglieder basierten (vgl. Mannheim 1958: 338-339) „Welt der menschlichen Nestwärme“ (Dahrendorf 1968: 153) eine Zuflucht vor den Zumutungen der kalten, verunsichernden Moderne.

---

<sup>36</sup> Siehe Kapitel 3.1.5.

### 3.3 Populistischer Opferkult – Zwischen Larmoyanz und Martyrium

Um Dimension und Gefahrenpotenzial des vermeintlichen Staatsversagens in der Flüchtlingskrise des Sommers 2015 zu verdeutlichen, bedient das rechtspopulistische Narrativ sich eines Sprachbildes, dessen Begriffe üblicherweise der Beschreibung von Naturkatastrophen vorbehalten ist (vgl. Geiges 2018: 58). Der „Flüchtlingsstrom“ (Höcke 2015f) drohe die etablierten kulturellen und politischen Strukturen der Bundesrepublik zu erodieren, Migration wird zum regelrechten „Asylorkan“ (Höcke 2016b), einer „menschlichen Überflutung“ (Gauland 2016e) stilisiert. Wie bei allen Naturkatastrophen sind die Folgen verheerend und bringen schwerwiegende Zerstörung mit sich, Höcke zufolge „brennt unser Land bald lichterloh“ (Höcke 2015c). Die bisherige „Einwanderungswelle“ (Höcke 2016c) sei nämlich noch nicht überstanden, denn:

„Bundespräsident Joachim Gauck reiste Anfang 2014 nach Indien und rief einer Milliarde Inder zu: ‚Wir haben Platz in Deutschland. Deshalb warten wir auch auf Menschen aus anderen Teilen der Welt, die bei uns Leben und Arbeiten wollen. Darauf freuen wir uns schon.‘ Angela Merkel wiederholte diese Einladung 2015 für den arabischen Raum. Die Welt wurde gerufen, die Welt macht sich auf den Weg nach Deutschland“ (Höcke 2016c).

Es sei ein Fakt, so Weidel, dass „Frau Merkel die nützlichste aller Schleuser ist“ (Weidel 2016). Es bestehe eine „Einladung an diesen Personenkreis durch die Bundeskanzlerin Frau Merkel und die Öffnung der deutschen Grenzen durch die Bundesregierung“ (vgl. AfD 2017a: 1). Noch Schlimmeres drohe für die Zukunft, denn viele Millionen weitere Menschen weltweit befänden sich auf der Flucht:

„Etliche von diesen werden den Weg nach Europa und Deutschland finden. [...] Der Einwanderungsdruck wird zudem durch die rasante Bevölkerungszunahme in der Dritten Welt und vor allem auf dem afrikanischen Kontinent erhöht. Es wird geschätzt, dass die Bevölkerung Afrikas sich von heute etwa 1,25 Mrd. auf 2.5 Mrd. im Jahre 2050 verdoppeln wird. Dies wird zu einem Massenansturm auf Europa und Deutschland führen“ (AfD 2017a: 1).

Im Grunde handele es sich um eine *Invasion* (vgl. Höcke 2015a), durch die Masseneinwanderung werde „unser liebes Volk [...] erstmals in seiner Existenz elementar bedroht“ (Höcke 2017b). Anders als bei einem natürlichen Ereignis, stecke dahinter aber ein mutwilliges, vielleicht schon böswilliges Handeln der Regierenden gegen den ausdrücklichen

Mehrheitswillen der Deutschen (vgl. Höcke/Hennig 2018: 185).<sup>37</sup> Dadurch werde dem Volk das Recht auf eigene Entfaltung und Interessenwahrnehmung genommen (vgl. Höcke/Hennig 2018: 187). Infolge der von den Eliten vorangetriebenen Migration werde die soziale und kulturelle Ordnung und mithin der Zusammenhalt des homogenen Volkes gefährdet (vgl. Heitmeyer 2018: 171).

### **3.3.1 Das Volk als Opfer der Flüchtlingskrise**

Fremde werden in der rechtspopulistischen Rhetorik zu einer Gefahrenquelle, die über die allgemeine Zersetzung der Gesellschaft und das Vorantreiben des Verlusts von Vertrautheit hinaus nicht nur eine Bedrohung für das Volk an sich, sondern auch für Leib und Leben jedes einzelnen dem Volk angehörigen Individuums sei. Damit wird die bereits beschriebene Differenzierung, teilweise sogar Dehumanisierung, des Fremden fortgesetzt, indem seine negativen Eigenschaften, der Ichbezogenheit des Populismus entsprechend, als direkt schädlich für das Volk dargestellt werden.

#### **3.3.1.1 Fremde als Gesundheitsgefahr**

Neben der vermeintlich gesteigerten Bedrohung durch Terrorismus und Kriminalität, also mutwillig zerstörerische Aktionen, wird Migrant\*innen auch die Einschleppung und Verbreitung gefährlicher ansteckender Krankheiten unterstellt (vgl. Scharsach 2002: 216). Selbst ganz ohne böswilliges Handeln wird der Fremde damit zu einer Gefahr für den Einzelnen. So behauptet Höcke unter Berufung auf Aussagen des Jenaer Gesundheitsamtes:

„Krankheiten, denen man nicht vorbeugen könnte, tauchten wieder auf. Die Deutschen seien wegen der eigentlichen Ausrottung einiger Krankheiten (z.B. Masern, Mumps, Röteln etc.) schwächer geimpft, und sie hätten mit einem Wiederkommen zu rechnen. Volksseuchen wie Tuberkulose, Typhus, HIV und Ruhr seien in Gemeinschaftsunterkünften vorhanden. Es sei zudem von einer hohen Dunkelziffer auszugehen. Soweit die Dame vom Amt“ (Höcke 2015b).

Der Leitantrag zum AfD-Bundesparteitag 2019 macht aus dem hypothetischen Kausalzusammenhang zwischen Flüchtlingen und Ausbreitung gefährlicher Krankheiten eine Gewissheit:

„Seit Beginn der Flüchtlingskrise erfolgt ein signifikanter Anstieg meldepflichtiger Infektionskrankheiten, vermehrt auch mit resistenten Erregern. So entfallen in Deutschland z.B. von 4.900 Tuberkulose-

---

<sup>37</sup> Zum Vorwurf, die Eliten handelten gegen ihr eigenes Volk siehe auch Kapitel 3.2.1.

Neuinfektionen pro Jahr ca. 1.300 auf Migranten. Derzeit gibt es keine einheitlichen, obligaten Untersuchungen in Europa bei Migranten. Dies stellt eine erhebliche Gefährdung für die Gesundheit der einheimischen Bevölkerung und des medizinischen Personals dar“ (AfD-Bundesp. 2019: 34).

Durch die wiederholten Verweise auf Gesundheitsämter und die Präsentation exakter Zahlenwerte soll die zum Ausdruck gebrachte Sorge um die öffentliche Gesundheit als ebenso vernünftig wie notwendig präsentiert werden.

Tatsächlich stellt die Vermeidung von Epidemien unzweifelhaft eine gesundheitspolitische Maßnahme oberster Priorität dar, und eine mangelhafte Durchimpfungsrate unter Flüchtlingen kann angesichts der schlechten Gesundheitssysteme in vielen Ursprungsländern wohl ebenfalls zu Recht angenommen werden. Die Wortwahl offenbart jedoch, dass es sich bei der Seuchenthematik, wie sie von der AfD angeführt wird, nicht primär um eine Forderung mit dem Ziel einer Behebung der Problematik handelt, sondern, dass vielmehr, ganz im Sinne der im Hochgefühl der grundsätzlichen Opposition schwelgenden *Ressentimentkritik*,<sup>38</sup> das Bild einer Gesundheitsgefährdung durch die Gruppe der Fremden etabliert werden soll – der Wunsch nach Lösungen spielt kaum oder gar keine Rolle. So wird die Gefährdung der *einheimischen* Bevölkerung und des medizinischen Fachpersonals explizit erwähnt, um zu verdeutlichen, wer in diesem Fall durch wen existenziell bedroht wird, nämlich die Einheimischen durch die Fremden. Die Deutschen, die laut Amtsaussage aufgrund der eigentlichen Ausrottung bestimmter Seuchen schwächer geimpft seien, werden zum Opfer eingeschleppter Krankheiten, denen ihr Immunsystem nichts entgegenzusetzen habe – und damit indirekt der sie verbreitenden Migranten.

In ähnlicher Weise werden kleine Anfragen an die Bundesregierung von der AfD-Bundestagsfraktion genutzt, um den Fremden als ein das Volk potenziell krankmachende Gefahr zu diskreditieren. Die erbetenen Informationen zur Entwicklung von Krankheiten wie Masern, Lepra, HIV oder Darmparasiten durch die als Tatsache formulierte Feststellung „im Zuge der massenhaften Einwanderung werden zahlreiche, überwiegend ansteckende Krankheiten nach Deutschland eingeschleppt“ (Bundestag 2018a: 1) eingeleitet, sodass kein Zweifel an einem kausalen Zusammenhang zwischen Einwanderung und Gesundheitsgefährdung bestehen bleibt, und die vermeintlichen Übeltäter klar benannt werden. Durch die abschließende Frage, welche Mehrkosten den Krankenkassen durch die medizinische Versorgung ausländischer Patienten mit den angeführten Krankheiten

---

<sup>38</sup> Siehe Kapitel 3.1.6.2.

entstünden (vgl. *ibid.*), wird zudem auch die Perspektive finanzieller Schäden durch gezielte Ausnutzung des staatlichen Gesundheitssystems mit der allgemeinen Gefährdungsthematik verbunden. Zugleich wird ein Zusammenhang zwischen Migration und der Anzahl Schwerbehinderter in Deutschland unterstellt. Hierzu wird zunächst postuliert, dass schwere Geburtsdefekte unter anderem durch Heirat innerhalb der eigenen Familie entstünden, und dass laut einer britischen Studie 60 Prozent der Erkrankungen betroffener Familien hätten verhindert werden können, wenn man „die Inzucht“ (Bundestag 2018b: 1) unterbinden würde (vgl. *ibid.*). Anschließend wird die Bundesregierung gefragt, ob sich die Ursachen für Behinderungen in den vergangenen Jahren verlagert haben, und „wenn ja, von wo, wohin und warum?“ (*ibid.*). Die eigentliche Frage nach der Zahl an Behinderungen durch Heirat innerhalb der Familie wird durch den Zusatz ergänzt, wie viele Fälle Migrationshintergrund beziehungsweise keine deutsche Staatsbürgerschaft hätten (vgl. *ibid.*: 1-2).

Während die Erkundigung nach Ursachen von Erb- oder Geburtsfehlern angesichts der deutschen Geschichte zwar heikel, aber dennoch unter Umständen aus gesundheitspolitischen Gründen nachvollziehbar wäre, offenbaren Wortwahl und Semantik der Fragestellung deren eigentliches Ziel. So werden einheimische Fälle von Behinderungen, in denen innerfamiliäre Eheschließungen ursächlich sein könnten, überhaupt nicht angefragt. Zwar wären solche implizit aus denjenigen Betroffenen herauslesbar, die nicht unter die Kategorie der ausländischen Staatsbürger fallen, ohne eine weitere detaillierte Aufschlüsselung nach Volksgruppe, Wohnort oder ähnlichen Merkmalen hätten diese Informationen aber nur eine geringe Aussagekraft. Migranten sollen mithilfe parlamentarischer Anfragen als Gesundheitsgefahr gebrandmarkt werden, wie eine Gruppe im Gesundheitswesen tätigen Fachpersonals in einer öffentlichen Stellungnahme scharf kritisiert. So werde Migranten „unter dem Deckmantel einer parlamentarischen Anfrage“ (Hohendorf et al. 2018: 2) gezielt die Schuld an einer steigenden Anzahl anerkannter Behinderungen sowie infektiöser Krankheiten gegeben und Menschen ausländischer Herkunft als Gefahr für die *Volksgesundheit* diffamiert (vgl. *ibid.*: 1-2).

### **3.3.1.2 Gewalt von Fremden gegen das Volk**

Der von der rechtspopulistischen Rhetorik diagnostizierte allgemeine gesellschaftliche Niedergang wird besonders im Themenfeld der inneren Sicherheit beklagt. Der Staat könne die innere Sicherheit nicht mehr garantieren und sein Gewaltmonopol sei einer dramatischen Erosion ausgesetzt, die Städte „Brutstätten von Kriminalität und Gewalt und oftmals Heimstätte von radikalen Islamisten“ (Höcke 2017b), was, ausgelöst durch den „Import

fremder Völkerschaften und die zwangsläufigen Konflikte“ (ibid.) und als Flüchtlinge eingewanderte Terroristen (vgl. Höcke 2015g) eine existenzielle Gefährdung mit sich bringe. Mancherorts sei „das Gewaltmonopol des Staates faktisch nicht mehr existent“ (Gauland 2017b), die Massenzuwanderung habe zu einer eklatanten Erosion der inneren Sicherheit geführt, denn Zuwanderer seien besonders häufig die Täter bei Gewalt- und Sexualdelikten (vgl. ibid.). Unter dem Titel *Masseneinwanderung bedeutet Messereinwanderung* führt die AfD-Bundestagsfraktion eine Webseite, unter der eine im Oktober 2017 beginnende lange Liste von Flüchtlingen oder andere Ausländern zugeschriebenen „Überfälle, Körperverletzungen und ähnliche Delikte, bei denen Messer als Tatwaffe eingesetzt wurden“ (AfD Bund. 2019) aufgeführt sind und zu den jeweiligen Nachrichtenquellen, meist Stellungnahmen der Polizei oder Meldungen regionaler wie überregionaler Tageszeitungen, verlinkt wird. Zusätzlich wird eine interaktive „Karte des Schreckens“ (ibid.) präsentiert, auf der die aufgelisteten Delikte geografisch verzeichnet sind. Die einzelnen Meldungen nennen entweder die jeweilige Nationalität der mutmaßlichen Täter, oder greifen, in Ermangelung genauerer Informationen, auf Beschreibungen wie „südländisch“, „südosteuropäisch“, „dunkelhäutig“, „gebrochen Deutsch sprechend“, „mit Akzent sprechend“ (ibid.) und so weiter zurück, durch die eine ausländische Staatsbürgerschaft oder Herkunft impliziert wird. Zur Nationalität der mutmaßlichen Opfer wird praktisch ausnahmslos geschwiegen, und so eine deutsche Staatsbürgerschaft zumindest impliziert. Eine Nennung der Opfer findet nur statt, wenn es sich um einen Tathergang handelt, bei dem Verdächtige wie Verletzte bewaffnet waren, wie bei einer „Messerstecherei zwischen arabischen Clans“ (ibid.), sodass die Gewaltbereitschaft und kriminelle Energie zweier rivalisierender ausländischer Gruppen oder Banden verdeutlicht werden kann. Durch die Nennung der ausländischen Täter und das Ausschweigen über die Herkunft der Verletzten wird ein immer wiederkehrendes Muster etabliert, nach dem das Volk zum Opfer des gewalttätigen und angesichts seiner potenziell tödlichen Bewaffnung zum Letzten entschlossenen Fremden wird. Die legitime Forderung nach Kriminalitätsbekämpfung tritt abermals zurück hinter das zu etablierende Narrativ. Das dabei konstruierte Machtgefälle: Auf der einen Seite die „Messermänner“ (Weidel 2018b), auf der anderen das hilflos ausgelieferte Volk.

Insbesondere Frauen seien der Gefahr ausgesetzt, Opfer „Sexualstraftäter nichtdeutscher Herkunft“ (Weidel 2017b) zu werden, daher müsse von der Bundesregierung endlich anerkannt werden, „dass die massive Einwanderung besonders für die wehrlosesten Mitglieder unserer Gesellschaft, nämlich junge Mädchen und Frauen, ein riesiges

Sicherheitsproblem darstellt“ (ibid.). Spätestens mit der Flüchtlingskrise des Jahres 2015 findet eine Verknüpfung der Debatte um Islam und Zuwanderung mit reaktionären Impulsen auf den allgemeinen Bereich kultureller und speziell sexueller Gleichstellung statt (vgl. Koppetsch 2017: 4). Dies führt zu einer „ambivalenten Verflechtung von Rassismus, Sexismus und Feminismus“ (Hark/Villa 2017: 20), deren populistisches Moment nach einer Vielzahl sexueller Übergriffen durch Täter hauptsächlich nordafrikanischer und arabischer Herkunft (vgl. Zeit Online 2016b) am Kölner Domplatz in der Silvesternacht 2015 erreicht ist. Die Warnungen vor *Überfremdung* und *Islamisierung des Abendlandes*, der Vorwurf an die mangelnde Integrationsfähigkeit von Migranten wird mit der Angst vor Terror und Krieg durch eine fremde Kultur in Einklang gebracht, der die Unterdrückung von Frauen und deren sexuelle Versklavung zugeschrieben wird (vgl. Hark/Villa 2017: 37), weswegen der Schutz der einheimischen Frauen bedroht sei (vgl. ibid.). Insbesondere muslimischen Einwanderern wird eine den westlichen Werten diametral gegenläufige Kultur unterstellt (vgl. Betz 2017: 376), wodurch das Zusammenleben mit diesen als unmöglich aufgezeigt werden soll (vgl. Hark/Villa 2017: 40).

Deutschland habe „ein Problem mit der großen Vielzahl von feindlichen Fremden in diesem Land, die genau diese und andere Verbrechen verüben“ (zit. n. Bundestag 2018c: 585), so AfD-Bundestagsabgeordnete Höchst im Plenum. Sexuelle Übergriffe werden dabei praktisch ausnahmslos als fremdes, importiertes Phänomen geframed, anderweitige Berichte als Lüge abgetan:

„Wurde zunächst in der Hauptsache von Übergriffen durch Migranten berichtet, scheint sich die Nationalität vieler Täter über Nacht geändert zu haben. So berichtet der Focus, mit Bezug auf Polizeiquellen, unter den rund 1.000 Randalierern seien weniger als die Hälfte Migranten gewesen. Man will uns also erklären, hier hätten Deutsche und Einwanderer gemeinsam randaliert und Frauen begripscht“ (Weidel 2017a).

Dies sei absolut unglaublich, so Weidel, da die Erfahrung eine ganz andere Sprache spreche, denn „massenhafte Übergriffe, insbesondere auf Frauen und Mädchen, sind ein Phänomen, das über die immer noch offenen Grenzen nach Deutschland eingewandert ist“ (ibid.). Nahezu täglich würden laut AfD-Bundestagsfraktion Frauen zu Opfern interkultureller Tragödien (vgl. Bundestag 2018c: 585).

Nachdem gegen von Storch aufgrund eines rasch gelöschten Twitter-Eintrags, bei dem sie von „barbarischen, muslimischen, gruppenvergewaltigenden Männerhorden“ (zit. nach FAZ



2018) spricht, Anfang 2018 Strafanzeige wegen Verdachts auf Volksverhetzung gestellt wird (vgl. Zeit Online 2018c), springt Weidel ihr auf Twitter bei und verkündet: „Unsere Behörden unterwerfen sich importierten, marodierenden, grapschenden, prügelnden, Messer stechenden Migrantenmobs“ (Weidel 2018a). Die dramatische Wortwahl soll in Verbindung mit Ausdrücken wie *Männerhorden* und *Migrantenmobs* die Ausweglosigkeit und komplette Unterlegenheit der zum Opfer gewordenen, oder potenziell noch werdenden, Frauen aufzeigen. Ähnlich wie durch das in Bezug auf die Flüchtlingskrise genutzte, üblicherweise Naturkatastrophen vorbehaltene Vokabular, wird so der Eindruck eines hochgradig bedrohlichen Szenarios staatlichen Gewaltverlusts erweckt. Das Szenario marodierender, vergewaltigender Horden entspricht ganz dem Duktus eines zerfallenden Staates. Frauen würden infolge der „Multikulti-Politik“ (Gauland 2016b) massenweise sexuell belästigt, was von einer Rücksichtslosigkeit der Regierung „gegenüber dem eigenen Volk“ (ibid.) zeuge. Während die Regierung das Volk beschwichtige, zeige sich, so Gauland, „dass sie noch nicht einmal in der Lage ist, Frauen auf öffentlichen Plätzen vor Übergriffen zu schützen“ (ibid.). Durch den Bezug auf öffentliche Plätze wird deutlich, dass für Frauen keinerlei Möglichkeit zu bestehen scheint, sich der Gefahr von Übergriffen zu entziehen. Die körperliche Unversehrtheit im öffentlichen Raum könne Frauen sogar nur noch durch Schutzzonen und massive Polizeipräsenz garantiert werden, so Höchst (vgl. Bundestag 2018c: 586). Bereits 2015 spricht Höcke in einer landesweit ausgestrahlten Talkshow von importiertem „sozialem Brennstoff“ (zit. n. Schindler 2015) und infolge dessen immer grösser werdenden „Angsträumen“ (ibid.) in der Öffentlichkeit, „gerade für blonde Frauen“ (ibid.), und verdeutlicht damit, wie blonde, also deutsche, Frauen zum Opfer fremder Männer würden. Diese Situation sei „wahrscheinlich nur der Anfang, denn immer noch kommen täglich tausende Asylsuchende über die deutsche Grenze“ (Gauland 2016b).

Während die Frau der steten Gefahr sexueller Gewalt durch den Fremden ausgesetzt sei, wird dem deutschen Mann eine nicht weniger gravierende Unterlegenheit gegenüber diesem diagnostiziert. Die ihm laut Höcke natürlicherweise innewohnenden Qualitäten von „Wehrhaftigkeit, Weisheit und Führung“ (Höcke/Hennig 2018: 115) gingen dem deutschen Mann zunehmend ab:

„Das große Problem ist, dass Deutschland, dass Europa ihre Männlichkeit verloren haben. Ich sage: Wir müssen unsere Männlichkeit wiederentdecken. Denn nur, wenn wir unsere Männlichkeit wiederentdecken, werden wir mannhaft! [...] Und nur, wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft. Und wir müssen wehrhaft werden, liebe Freunde!“ (zit. n. Volmer 2017).

Da es dem hiesigen Mann an Wehrhaftigkeit mangle, erscheint er den gewaltbereiten fremden *Männerhorden* gegenüber ohnmächtig, zeigt sich gegenüber deren männlichen Attributen unterlegen.

Höcke führt, in einer 2015 gehaltenen und vom Politikwissenschaftler Werner Patzelt transkribierten Rede, diesen Gedanken am Beispiel der im Vergleich mit Mitteleuropa höheren Geburtsraten in den Ländern Afrikas wie folgt aus:

„In Afrika herrscht nämlich die sogenannte r-Strategie vor, die auf eine möglichst hohe Wachstumsrate abzielt; dort dominiert der sogenannte Ausbreitungstyp.

Und in Europa verfolgt man überwiegend die K-Strategie, die die Kapazität des Lebensraumes optimal ausnutzen möchte. Hier lebt der Platzhaltertyp. Die Evolution hat Afrika und Europa – vereinfacht gesagt – zwei unterschiedliche Reproduktionsstrategien beschert. Sehr gut nachvollziehbar für jeden Biologen. Das Auseinanderfallen der afrikanischen und europäischen Geburtenraten wird gegenwärtig natürlich noch durch den dekadenten Zeitgeist verstärkt, der Europa fest im Griff hat. Kurz: Im 21. Jahrhundert trifft der lebensbejahende afrikanische Ausbreitungstyp auf den selbstverneinenden europäischen Platzhaltertyp“ (zit. n. Patzelt 2016).

Der biologistisch anmutende Duktus (vgl. Lavorano/Mehnert 2016: 127) soll das Bild eines für den europäischen Mann aussichtslosen Kräfteungleichgewichts zeichnen. Dem Begriff *Ausbreitungstyp* haftet ein unterschwellig aggressiver, in jedem Fall aber vitaler und risikoaffiner Ton an, wohingegen der *Platzhaltertyp* statisch und defensiv erscheint. Dementsprechend sei der Ausbreitungstyp denn auch von einer natürlichen Lebensbejahung durchdrungen, der Platzhaltertyp hingegen durch einen dekadenten Zeitgeist zum selbstverneinenden Schwächling degeneriert. Dem Fremden wird eine Überlegenheit des Körpers, der Fruchtbarkeit und die Entschlossenheit, sich notfalls mit physischen Mitteln durchzusetzen, zugesprochen, wodurch er dem abhandengekommenen Ideal von Stärke, Wehrhaftigkeit und Virilität sehr viel näher kommt als der seine Männlichkeit eingebüßt habende Angehörige des Volkes. Den „robusten orientalischen und afrikanischen Glücksrittern“ (Höcke/Hennig 2018: 189) ausgesetzt, gerät der physisch unterlegene einheimische Mann in die Rolle des Opfers.

### **3.3.2 Das Volk als Opfer deutscher Vergangenheit — Opferkonkurrenz und Erinnerungskultur**

Der deutsche Rechtspopulismus weist geradewegs ein besessenes Verhältnis zum Nationalsozialismus und der deutschen Schuldfrage auf, diagnostiziert Salzborn (vgl. 2017:

32). Angesichts der historischen Täterschaft Deutschlands, erscheint der stete Rückgriff auf die NS-Zeit für den vom rechtspopulistischen Diskurs gepflegten Opfermythos kontraproduktiv. Tatsächlich aber bietet die hierbei genutzte eigenwillige Interpretation, die zuweilen komplette Umdeutung der Geschichte eine Möglichkeit, diesen Opfermythos zu zementieren. Zunächst wird dazu eine Trennung zwischen NS-Tätern und dem als moralisch unbefleckt betrachteten Volk gezogen. Zwar hätten, so Gauland, „Millionen deutscher Soldaten [...] ihre Pflicht getan für ein verbrecherisches System. Aber da ist das System schuld und nicht die Soldaten, die tapfer waren“ (zit. n. Welt 2017b). Die Schuld des verbrecherischen Systems wird nicht geleugnet, sondern vehement betont, um auf diese Weise das ihm unterstellte Volk, repräsentiert durch die pflichtschuldigen Soldaten, als verführt und in eine allerhöchstens unwillige Komplizenschaft gedrängt zu präsentieren. Diese Mär des Volkes als eigentliches Opfer des NS-Regimes folgt bekannten und in der Literatur ausführlich aufgearbeiteten Mustern der Opferthese sowie der Relativierung deutscher Schuld.<sup>39</sup> Das deutsche Volk reihe sich ein in die unzähligen Opfer der damaligen Machthaber, so Gauland an anderer Stelle, denn „Hitler hat sehr viel mehr zerstört als die Städte und die Menschen, er hat den Deutschen das Rückgrat gebrochen, weitgehend“ (Gauland 2016c). Wie Salzborn schreibt, stellt dies den Versuch dar, eben jene Wende zu vollziehen, durch die das Volk vom Täter zum Opfer des Nationalsozialismus werden kann:

„Die geschichtspolitisch in Gaulands Versuchen zur Entlastung der eigenen Schuld zum Ausdruck kommende verleugnete deutsche Täterschaft im Nationalsozialismus verbindet sich mit dem Wunsch nach eigener (kollektiver) Unschuld, dem Phantasma des eigenen Opferstatus. Nicht die Deutschen haben etwas getan, sondern den Deutschen wurde etwas angetan, durch die rhetorische Separierung von Hitler — als personalisierter Inbegriff des Bösen und des NS — und seinem Volk wird Schuld gleichermaßen exterritorialisert wie verleugnet. Es scheint im Weltbild von Gauland keine Täter mehr zu geben, außer Hitler und vielleicht noch ein paar führende Nazis“ (Salzborn 2017: 32).

Durch Abwälzen der Schuld auf einige wenige Führungspersönlichkeiten bietet sich die Möglichkeit der Schaffung eines Narrativs vom Volk, das dem eigenen Regime zum Opfer gefallen sei und so moralisch unbefleckt bleiben kann. Die Abgrenzung des Volkes vom Nationalsozialismus kann angesichts des starken Rückgriffs auf die Nationalgeschichte, die

---

<sup>39</sup> Besonders deutlich wird der immer wiederkehrende Versuch der Geschichtsrevision im Historikerstreit, dessen prominenteste Beiträge in der von Reinhard Kühnl (1987) unter dem Titel *Vergangenheit, die nicht vergeht* herausgegebenen Textsammlung dokumentiert wird, und die u. a. Kosiek (1987) und Kronenberg (2008) einzuordnen versuchen. Siehe hierzu auch Noltes (1987) Reaktion auf seine Kritiker.

der Rechtspopulismus tätig, nur unvollkommen sein – und muss dies auch bleiben, etwa, wenn der Holocaust und die daraus gezogene Lehren der Antisemitismusbekämpfung genutzt werden, um Judenhass und Israelfeindschaft als mit der völkischen Zugehörigkeit unvereinbares Ausschlusskriterium zu nutzen, wie weiter unten gezeigt wird. Aus diesem Grund soll der Anschluss Deutschlands an seine unrühmliche Vergangenheit mitnichten getilgt, wohl aber relativiert werden. Der im rechtspopulistischen Diskurs genutzte Volks- und Gemeinschaftsbegriff definiert das Volk nicht zuletzt über sein geschichtliches Band, „die Lichtseiten der Geschichte bilden den Kern der Identität, ohne die ebenso vorhandenen Schattenseiten zu leugnen“ (Höcke/Hennig 2018: 67), so Höcke, und da „man unter einem Volk eine Gemeinschaft versteht, deren Angehörige in einer schicksalhaften, generationsübergreifenden Verbindung stehen, [...] kann ich mich als Deutscher nicht einfach mit der Bemerkung aus der Verantwortung stehlen, das ginge mich gar nichts an, weil ich erst nach den Ereignissen geboren wurde“ (ibid.: 70).

### **3.3.2.1 Auslöschung des Volkes durch ein „Denkmal der Schande“**

Das Bekenntnis zur Geschichte erfolgt jedoch unter einer gleichzeitigen Relativierung der Singularität deutscher Schuld angesichts eines 20. Jahrhunderts, das „allgemein ein Jahrhundert der brutalen Massenvernichtung“ (Höcke/Hennig 2018: 71) gewesen sei. Die Einordnung des Holocaust als Teil eines grausamen Jahrhunderts erinnert dabei stark an die Verortung deutscher Schuld im Historikerstreit der 1980er Jahre (vgl. Beck et al. 2004b: 448). Gauland verdeutlicht diese Haltung, wenn er davon redet, Deutschland habe „eine ruhmreiche Geschichte, die länger dauerte als 12 Jahre“ (Gauland 2018c), und zu diesen zwölf Jahren sowie der aus ihnen erwachsenen Verantwortung bekenne man sich deutlich. Dennoch: „Hitler und die Nazis sind nur ein Vogelschiss in unserer über tausendjährigen Geschichte“ (ibid.). Die beabsichtigt vulgäre Bezeichnung der NS-Zeit als *Vogelschiss* verdeutlicht ein revisionistisches Narrativ, durch das der Nationalsozialismus als eine in Relation zur langen deutschen Geschichte verschwindend kurze Epoche verstanden werden soll, die in der Folge über Gebühr dramatisiert und dem Volk in Rechnung gestellt werde. Damit wird an das bei mehr als der Hälfte der deutschen Gesamtbevölkerung verbreitete Sentiment des überfälligen Schlussstriches angeknüpft (Rees/Zick 2018: 31), der aufgrund der Aufarbeitung einer weit zurückliegenden Schuld, die ohnehin hauptsächlich der damaligen Regimespitze angelastet werden müsse, endlich zu ziehen sei. Es sei daher dringend geboten, die Verengung der deutschen Erinnerungskultur auf den Nationalsozialismus zu beenden und eine erweiterte Geschichtsbetrachtung zuzulassen, die auch positive Aspekte der deutschen Geschichte

umfasse, wie das Grundsatzprogramm der AfD ausführt (vgl. AfD 2016: 48). Dadurch wird insinuiert, dass andere Ereignisse deutscher Geschichte als der nie enden wollende Holocaust keinen Platz finden würden (vgl. Grimm/Kahmann 2017: 50). Das Volk werde durch die Erinnerungskultur, durch eine übertriebene und unauflösliche Stigmatisierung – oder besser: Selbstbezeichnung – viktimisiert, indem der Holocaust zum unauflöslichen Bestandteil deutscher Identität gemacht werde (vgl. Höcke/Hennig 2018: 71).

Deshalb muss ein Holocaustmahnmal im Herzen der deutschen Hauptstadt aus geschichtsrevisionistischer Perspektive weniger als Zeichen der Erinnerung oder Mahnung an künftige Generationen denn als ein fortwährendes Zeichen der Schmach wirken, als fortdauernder Vorwurf, der die Vergangenheit in die Gegenwart überführt und dem Volk auf ewig die vergangenen Untaten vorhält. Höcke sieht das Berliner Denkmal für die ermordeten Juden Europas als Symbol einer volksschädigenden Selbstbezeichnung ohnegleichen:

„Wir Deutschen – und ich rede jetzt nicht von euch Patrioten, die sich hier heute versammelt haben – wir Deutschen, also unser Volk, sind das einzige Volk der Welt, das sich ein Denkmal der Schande in das Herz seiner Hauptstadt gepflanzt hat“ (Höcke 2017b).

Höcke nimmt ausdrücklich die angesprochenen *Patrioten*, also jene Zuhörer der Podiumsveranstaltung auf der diese Worte fallen, von dieser *Selbstkasteiung* aus. Gemeint sind die anderen Deutschen, jene, die der kritisierten Erinnerungskultur noch anhängen oder zumindest nicht öffentlich widersprechen möchten, die sich aus freien Stücken der Schande ausliefern, indem sie dem *Vogelschiss* der NS-Jahre und der deutschen Schuld am Holocaust ein Denkmal gesetzt haben. Die Aufarbeitung der Schuld wird zur Selbstbezeichnung umgedeutet, die Erinnerungskultur zum Mittel der Auslöschung deutscher Identität, das Volk somit zum Opfer des langen Arms seiner eigenen Geschichte.

Bereits direkt nach dem Krieg sei von den Siegermächten das Wachstum einer gesunden nationalen Identität im Keim erstickt worden. „Ein weit verbreiteter aufrichtiger Wille, die Verfehlungen und Verbrechen des Dritten Reiches zu verarbeiten“ (Höcke/Hennig 2018: 65) sei zugunsten der eigenen Interessen fehlgeleitet worden, indem „der vorhandene moralische Impuls“ (ibid.) wirklicher Aufarbeitung „geschickt in die einsetzende ‚Vergangenheitsbewältigung‘ überführt“ worden sei (ibid.).<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Ein Vorwurf ganz ähnlicher Art findet sich schon in Karl Jaspers direkt nach Ende des zweiten Weltkrieges veröffentlichten Ausführungen zur Schuldfrage, laut derer die ehrliche Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit sich nicht vollziehen könne, wenn sie „im Dienst anderer, etwa politischer oder wirtschaftlicher Zwecke als Waffe benutzt wird“ (Jaspers 2012: 31).

Mit einer Bewältigung der Geschichte habe der heutige Umgang mit dieser jedoch nichts zu tun, so Höcke weiter, schon der Begriff der Vergangenheitsbewältigung sei ein semantischer Irrtum (vgl. *ibid.*: 69):

„Bewältigt werden soll hier gar nichts – das wäre ja innere Reifung und Stärkung – sondern nur unser nationales Selbstwertgefühl unterminiert werden. Tatsächlich ist dessen Erosion schon weit fortgeschritten und wir laufen deshalb Gefahr, unsere Zukunft zu ruinieren. Das sieht man auch in der aktuellen Einwanderungskrise: Die Legitimität jeglichen Widerstands gegen eine wahnwitzige Politik wird uns Deutschen mit dem Verweis auf unsere historische Schuld abgesprochen. [...] Nichts gegen ein ausgeprägtes Verantwortungsgefühl gegenüber der eigenen Geschichte, aber es ist mittlerweile zu einem Wunsch nach Selbstabschaffung ausgeartet“ (Höcke/Hennig 2018: 69).

Die Vergangenheitsbewältigung, so die Erzählung, mag dem Volk aufgezwängt worden sein, doch habe sie sich im Lauf der Zeit zu einem Selbstläufer entwickelt und werde nun von den Deutschen in Eigenregie fortgeführt. Sie habe sich zu einem regelrecht pathologischen Wunsch nach Selbstabschaffung gefestigt, Deutschland laufe „Gefahr, unter dem alles verdunkelnden Schatten des Dritten Reiches zu einem geschichtslosen Volk zu werden“ (AfD Thür. 2018: 36), wie es im Thesenpapier zu Identität und Patriotismus der Thüringer AfD-Fraktion dramatisch ausgedrückt wird. Das Volk wird somit im rechtspopulistischen Diskurs vornehmlich Opfer seiner Selbst, indem es jenen Kräften, die sich aus manipulatorischen Erwägungen gezielt der Erinnerungskultur bedienten, bereitwillig das dazu notwendige Werkzeug von Schuld und Sühne in die Hände lege. Die eigentlichen Profiteure der Selbstaflösung des Volkes seien die politischen Eliten, die einem derart geschichtslosen Volk bequem unter Verweis auf die Verbrechen der NS-Diktatur schädliche und unter normalen Umständen von diesem nicht akzeptierte politische Entscheidungen aufdrängen könnten (vgl. AfD Thür. 2018: 36). Die politische Spitze arbeite durch den andauernden Verweis auf die deutsche Schuld gegen ihr eigenes Volk (vgl. Höcke 2017b), ihre multikulturellen Eliten hätten, so Höcke, den europäischen „Universalismus und Kosmopolitismus mit einem tiefsitzenden Schuldkomplex verbunden und zu einer Ideologie der Selbstaufgabe extremisiert“ (Höcke/Hennig 2018: 200-201). Die „Umerziehung und Vergangenheitsbewältigung“ (*ibid.*: 216) nach 1945 werde von den Eliten und ihren willfährigen Helfern betrieben, denen man angesichts ihrer selbstzerstörerischen Tendenzen nur ein „nationales Borderline-Syndrom“ (*ibid.*) diagnostizieren könne, durch das die nationale Selbstaufgabe erst möglich geworden sei. Jene dem wahren Volk feindlich gesinnten Kräfte der „geschlossenen transatlantischen Politelite“ (*ibid.*) seien sich der sich

vermeintlich in eine besondere Form des Masochismus verselbstständigten Vergangenheitsbewältigung der Deutschen, aber auch der europäischen Völker insgesamt, nur zu gut bewusst, kultivierten und nutzten sie um die verschwörerische *Umvolkung* durchzuführen. Ziel sei ein schleichender „Volkstod durch den Bevölkerungsaustausch. Die Flüchtlinge sind ihnen nur Mittel zum Zweck, damit das verhaßte eigene Volk endlich von der Weltbühne verschwindet“ (ibid.). Somit werde unter Rückgriff auf die nationalsozialistische Vergangenheit eine Zukunft errichtet, in der das Deutsche aus der Welt geschafft worden sei (vgl. AfD Thür. 2018: 36). Dies stelle nichts anderes dar als „eine ‚ethnische Säuberung‘ der ganz besonderen Art“ (Höcke/Hennig 2018: 203), so Höcke. Der Gedanke einer internationalistischen Politelite, die mithilfe des deutschen Schuldbewusstseins einen von langer Hand geplanten Akt kulturellen Genozids durch verstärkte Migration herbeiführen möchte, entspricht genau jenem paranoiden politischen Stil (vgl. Müller 2017: 63), der bereits in Adornos Studie zum autoritären Charakter als für den Populismus typischer Hang zur Verschwörung ausgemacht wird (vgl. Lowenthal/Guterman 1949: 20).

### **3.3.2.2 Opferkonkurrenz**

Die Theorie des *Bevölkerungsaustausches* verstärkt den Opfermythos. Das Volk solle ausgelöscht, komplett zum Verschwinden gebracht werden, und kann angesichts dieses grausamen Schicksals im rechtspopulistischen Narrativ die Position des ultimativen Opfers für sich beanspruchen. Um diesen letztgültigen Opferstatus auch einnehmen zu können, muss er gegen jegliche Konkurrenz verteidigt werden, weshalb der populistische Diskurs dazu gezwungen ist, potenzielle Gefahren für den Platz an der Spitze frühzeitig auszuschalten, indem ihnen ein Opferstatus nach Möglichkeit gar nicht erst zugestanden wird. Gewalt gegen Flüchtlinge wird nicht nur aus schlichtweg rassistischen Gründen vehement kleingeredet und geleugnet, oder um ein der rechtspopulistischen Wählerschaft genehmes Bild der Realität zu zeigen, sondern auch, um das Opfernarrativ konkurrenzlos aufrechterhalten zu können. Gefragt nach Brandanschlägen auf Flüchtlingsheime, antwortet der damalige Parteichef der AfD Niedersachsen, Armin Hampel, 2015:

„Ich will das auf keinen Fall herunterspielen, aber es ist doch klar, dass ein Gutteil dieser angeblichen Brandanschläge von den Flüchtlingen selbst kommt, meist aus Unkenntnis der Technik. [...] Haben Sie Angst vor einem rechten Mob? Ich habe noch nie einen gesehen. Ich bin nie angegriffen worden“ (Amann et al. 2015: 25).

Während die Opferrolle Flüchtlingen, nicht zuletzt mit Verweis auf ihre behauptete Gewalttätigkeit und die daraus resultierende Viktimisierung des Volkes, einfach abgesprochen werden kann, gestaltet sich dies im Falle der Juden als maßgebliche Opfer des von Deutschland ausgehenden Holocaust unmöglich, da dieser von der rechtspopulistischen Rhetorik für eigene Zwecke missbraucht und relativiert, aber zumeist nicht geleugnet wird. Somit findet sich der Rechtspopulismus der paradoxen Herausforderung gegenüber, den Holocaust als Tatsache anerkennen zu müssen, um ihn gegen judenfeindliche Migranten als Waffe einsetzen zu können, ihn aber zugleich möglichst stark zu relativieren, um den eigenen Opfermythos nicht zu gefährden.

Im Sinne einer Täter-Opfer-Umkehr erscheint das Schicksal der ermordeten Juden als der ultimative Opferstatus. Diesen möchte der Rechtspopulismus für sich reklamieren, da aus seiner Sicht „der Status des Opfers in geschichtspolitischen Debatten oftmals wie ein Adelstitel wirkt“ (Salzborn 2017: 33).<sup>41</sup>

Neckel beschreibt diesen Mechanismus als eine zweifache Umkehrung:

„Die Täter laden ihre historische Schuld auf die Opfer ab, deren moralischen Status man selbst einnehmen will, um sich in der Wehleidigkeit der zu Unrecht Beschuldigten rhetorisch zu suhlen. Der moralische Status der Opfer wird von den Tätern als psychisch unerträgliche Unterlegenheit erlebt, die das auf Stärke orientierte Selbstwertgefühl bedroht“ (Neckel 1991: 170).

Das Selbstwertgefühl des Rechtspopulisten basiert aber nicht nur auf Stärke, wie von Neckel ausgeführt, sondern eben vornehmlich auf der genussvoll zelebrierten eigenen Schwäche, weshalb die Unterlegenheit des Opfers dieses Selbstwertgefühl gerade durch seinen als überlegen, da stärker ausgeprägt, verstandenen Opferstatus bedroht. Der Holocaust ist, wie es Giglioli ausdrückt, aufgrund seiner Singularität „zum wichtigsten ethisch-politischen Paradigma der Gegenwart geworden“ (Giglioli 2016: 33), zum Symbol für „das grausamste Verbrechen, das größte Leiden, der niederträchtigste der Niederträchtigen, die größten aller Opfer“ (ibid.: 34). Das führe zu einer makabren Konkurrenz mit anderen Opfern, in der die Vernichtung der Juden als ultimativeres Verbrechen „zu einem perversen Wunschphantasma“

---

<sup>41</sup> Das verquere Verständnis des Opferstatus ist Ausdruck eines projektiven Neides auf die Opferrolle der Juden, basierend auf dem antisemitischen Klischee, die Juden würden aus dieser Position als Opfer Profit ziehen (vgl. Salzborn 2017: 33). Diese geschichtsrevisionistische Behauptung lässt sich etwa in Finkelsteins tendenziösem Werk *Die Holocaust-Industrie* erkennen, in dem dieser zu beweisen versucht, dass jüdische Interessengruppen die Singularität des Holocaust etabliert hätten (vgl. Finkelstein 2002: 50), um die titelgebende *Holocaust-Industrie* zu einem multi-Milliarden-Dollar Imperium auszubauen (vgl. ibid.: 136).



(ibid.) werde, das Chaumont als *Opferkonkurrenz* bezeichnet (vgl. ibid.).<sup>42</sup> Dazu muss man nicht behaupten, dass die eigene Opfergruppe Vergleichbares oder sogar Schlimmeres durchgemacht habe (vgl. Chaumont 2001: 156-157). Entscheidend ist allein der *Opferneid*, also der Neid auf den als erstrebenswert empfundenen Status des größtmöglichen Opfers (vgl. ibid.: 161), der sich weniger auf die in der Wissenschaft durchaus geführten Singularitätsdebatte (vgl. ibid.: 121) stützt, als vielmehr auf das Gefühl – oder die Behauptung – dass in der Öffentlichkeit die Infragestellung dieser Singularität nicht erlaubt sei und somit ein uneinholbarer Vorsprung einer Opfergruppe bestehe, vor dem der eigene Opferstatus zwangsläufig immer verblassen müsse (vgl. ibid.: 153).

Die betont israelfreundliche Haltung der AfD, wenngleich diese parteiintern weder unumstritten noch konsequent ist (vgl. Peters 2017), scheint zunächst im Konflikt mit der, bei aller betonten Verbundenheit mit den in Deutschland lebenden Juden, auch nach außen getragenen Kritik an jüdischen Institutionen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zu stehen (vgl. Grimm/Kahmann 2017: 55). Gaulands Behauptung, die von Angela Merkel zur Staatsräson erhobene Verpflichtung für Israel bedeute „im Ernstfall einer existenziellen Bedrohung Israels an dessen Seite zu kämpfen und zu sterben“ (zit. n. Bundestag 2018d: 2623) zeigt jedoch, dass die mit dem jüdischen Staat verbundene Wahrnehmung von Kampf und Krieg dieses vermeintliche Dilemma von vornherein auflöst. Israel wird in der rechtspopulistischen Rhetorik praktisch ausschließlich auf seine militärische Macht reduziert, eine Auseinandersetzung mit der demokratischen, multiethnischen israelischen Zivilgesellschaft findet kaum oder gar nicht statt, da dem Staat „die Rolle eines Frontstaats in dem als weltgeschichtlich apostrophierten Kampf des christlich-jüdischen Abendlandes gegen den Islam zugeschrieben wird“ (Grimm/Kahmann 2017: 52). Der jüdische Staat wird, anders als die Juden selbst, nicht als Konkurrent um den Opferstatus gesehen, sondern im Gegenteil, als proaktiv, aggressiv und stark. Zudem bietet ein Fokus auf Israels Militärmacht die Möglichkeit einer Art Schuldverschiebung, wie Jensen feststellt: „Wenn die Juden in Israel Verbrechen begehen, erscheint die eigene Schuld der Deutschen in diesem Denken – auf absurde Weise – geringer“ (Jensen 2017: 136).

---

<sup>42</sup> Obgleich Chaumonts Ausführungen gefährlich nahe an der die Singularität des Holocaust aus politischem Kalkül in Frage stellenden Fraktion des berüchtigten Historikerstreits der 1980er Jahre vorbeischrämmt, bietet seine These der Opferkonkurrenz eine schlüssige Erläuterung der im deutschen Rechtspopulismus zu findenden Beziehung zur deutsch-jüdischen Geschichte.

Je geringer die eigene Schuld und je weniger der als Synonym für das Judentum genutzten Staat Israel in der unterlegenen Position des Opfers scheint, desto geringer fällt dieser Logik gemäß der Anspruch der Juden auf den Platz des ultimativen Opfers aus – und desto leichter wiederum kann dieser ergo vom populistischen Volk eingenommen werden.

### **3.3.3 Der Populist als Opfer und Märtyrer**

Ungeachtet der Prämisse einer Kongruenz von Volk und Fürsprecher, muss die vom populistischen Agitator beanspruchte Opferrolle gesondert betrachtet werden, da sie eine Vielzahl eigentümlicher wie einzigartiger Elemente aufweist.

Indem er seine Wahrheit ausspricht, wird der Populist, sei er nun Spitzenfunktionär einer Partei oder Bewegung, oder ein einfacher Bürger, der sich zu populistischen Einstellungen oder politischen Gruppierungen bekennt, laut Narrativ zum Opfer derjenigen Kräfte, die von der Zersetzung des Volkes und der Unterdrückung der Wahrheit profitierten. Während das Volk sich in erster Linie durch Migranten einer physischen Gefährdung ausgesetzt sieht und seine durch Umvolkung vorangetriebene Vernichtung ein abstraktes Bedrohungspotenzial entfaltet, reklamiert der Populist selbst ein sehr viel direkteres Unheil als Folge seiner politischen Tätigkeit für sich, nämlich eine Gefahr für Leib und Leben.

Höcke beschreibt, wie er und seine Mitstreiter sich während der ersten Pegida-Märsche 2014 einen Weg durch die „wilden Horden“ (Höcke 2017b) der „sogenannten Antifaschisten“ (ibid.) bahnen mussten, an „kreischenden, verhetzten, von induziertem Irresein gekennzeichneten jugendlichen Wirrköpfen“ (ibid.) vorbei. Die drastische Schilderung eines offenbar psychisch kranken und damit unberechenbaren Mobs hochgradig aufgepeitschter junger Menschen erweckt den Eindruck unmittelbarer Bedrohung, es sei laut eigenem Bekunden „wahrscheinlich eine lebensgefährliche Aktion“ (ibid.) gewesen. Aufgrund dieser enormen Gefährdung müsse er öffentliche Auftritte mit einer schuss sicheren Weste absolvieren (vgl. Höcke 2015e). „Nazimethoden“ (Höcke/Hennig 2018: 88) und „Psychoterror“ (ibid.), die gegen ihn Anwendung fänden und selbst vor seiner Familie nicht Halt machten, sowie Brandanschlägen auf Häuser und schweren Körperverletzungen durch Schläge und Waffeneinsatz sähen sich aber auch andere AfD-Politiker und -Anhänger ausgesetzt (vgl. ibid.). Die Attacke auf den Bremer AfD-Landesvorsitzenden Frank Magnitz Anfang 2019, bei der dieser von zunächst unbekannten Tätern schwer verletzt wurde, wird von Gauland und AfD-Bundesvorstandsmitglied Meuthen in einer gemeinsamen Erklärung als „Mordanschlag“ (Gauland/Meuthen 2019) bezeichnet, der das „Ergebnis der andauernden Hetze von Politikern und Medien“ (ibid.) gegen die AfD darstelle.

Anschläge auf AfD-Politiker und deren Einrichtungen werden als direkte Folge einer Stimmung gegen Rechts gedeutet, die einer, wie Höcke sagt „fast schon pogromartigen Atmosphäre“ (Höcke/Hennig 2018: 106) entspringe und sich laut AfD-Bundesvorstandsmitglied Frank Kalbitz in einer direkt auf seine Partei bezogenen „Pogromstimmung gegen die AfD“ (Kalbitz 2019) entlade. Der diesen nicht exklusive aber üblicherweise mit antisemitischen Ausschreitungen assoziierte Ausdruck des *Pogroms* dient dem sorgsam gehegten Opfermythos, die Eigenschaft der ultimativen Opfergruppe soll auf die AfD übertragen, der Rechtspopulist gewissermaßen zum *neuen Juden* in einer ihm feindlich gesinnten politischen Landschaft stilisiert werden. Hier zeigt sich das schon erwähnte Verständnis von Opfertum als „Adelstitel“ (Salzborn 2017: 33), den man einer konkurrierenden Gruppe entreißen und für die eigenen Zwecke nutzen möchte. Die AfD bedient sich dabei keineswegs eines der rechtspopulistischen Rhetorik originären Geschichts- und Gesellschaftsverständnisses, sondern lässt vielmehr ein Sentiment des Selbstmitleids in den Diskurs einfließen, das auch weit jenseits des rechten politischen Flügels quer über die Mitte der deutschen Gesellschaft zu finden ist. Wehler zeigt, dass sich dieser „modische Opferkult“ (Wehler 2003: 40) durch die deutsche und bundesrepublikanische Geschichte zieht, angefangen vom Mythos der *Einkreisung* im Ersten Weltkrieg bis zur „Vertreibung, der Siegerjustiz, der Spaltung“ (ibid.) nach der NS-Zeit. Bei der Analyse alliierter Bombenangriffe greifen nicht wenige Historiker auf Begriffe wie dem bisher für den Genozid an den Juden und Slawen in Osteuropa vorbehaltenen *Vernichtungskrieg* zurück, Bombardierungen werden zur *Massentötung*, Bombenopfer zu *Ausgerotteten*, deren brennende Keller sich in *Krematorien* verwandelten (vgl. ibid.: 39). „Das ist die unverhohlene sprachliche Gleichstellung mit dem Horror des Holocaust“ (ibid.), so Wehler. Anstelle der zumindest tatsächlich in großer Zahl getöteten deutschen Zivilbevölkerung, ist es nun der Rechtspopulist, der sich in Relation, oder vielmehr in Nachfolge, der jüdischen Verfolgung setzt und zwar nicht der Ausrottung entgegensieht, wohl aber Opfer körperlicher Gewalt, vor allem aber von sozialer Ächtung, Diffamierung und Ausgrenzung zu werden behauptet.

### **3.3.3.1 Der missverstandene Rechtspopulist**

Jegliche Kritik an der rechtspopulistischen Vorgehensweise sowie der ihr typischen ausgrenzenden und verleumderischen Rhetorik gilt dem Agitator als Beweis für den eigenen Opferstatus, indem die soziale Isolierung des Rechtspopulisten durch weite Teile der Politik

dazu genutzt wird, sich im Sinne einer *Täter-Opfer-Umkehr* als Opfer von Ausgrenzung, Verschwörung und Verfolgung zu gerieren (vgl. Scharsach 2002: 218).

Wo die feindselige Atmosphäre nicht, einem Pogrom gleich, in Gewalt umschlägt, herrsche zumindest angesichts der vorherrschenden „wahnhaften Fixierung“ (Höcke/Hennig 2018: 138) auf Rechts eine „politische Hexenjagd“ (ibid.) vor. Wer die Wahrheit ansprache, etwa die Probleme benenne, die durch die Zuwanderung entstünden, all jene, die die Migrations- und Integrationspolitik der Bundesregierung kritisierten, würden von den Kräften des „Meinungsgeberkartells“ (zit. n. Bundestag 2018c: 585) als „Rassisten beschimpft, als Hasser, Hetzer und Fremdenfeinde abqualifiziert“ (ibid.), wie die AfD-Bundestagsabgeordnete Höchst im Plenum beklagt. Die selbst erklärten Vorkämpfer der Wahrheit sehen sich als Sprachrohr des Volkes, sie sprächen aus, was das Volk denke. Damit kann jede Kritik am populistischen Agitator als Kritik am Volk interpretiert werden, ist jede als Hetze gegen ihn empfundene Äußerung zugleich auch Hetze gegen das Volk. Der von den politischen Eliten geäußerte Vorwurf von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus sei nicht mehr als ein Ablenkungsmanöver, so Höcke (vgl. Höcke/Hennig 2018: 218), eine Reaktion der Politik auf den Protest des Volkes, bei dem auf ein effektives Instrumentarium zur Eindämmung des Volkszorns zurückgegriffen werde:

„Teilen, Ausgrenzen, Dämonisieren. Statt den rauen [sic] Unmut der Straße aufzugreifen, schlugen die politischen und medialen Eliten auf die Protestierer mit unglaublicher Härte und Aggressivität ein. Ein westdeutscher Politologe forderte sogar die Kriminalisierung von AfD und Pegida, die er als ‚ostdeutsches Pack‘ bezeichnete. Im Prinzip ist das Volksverhetzung im eigentlichen Sinn: Das Aufwiegeln des vermeintlichen ‚hellen Deutschlands‘ gegen ein angebliches ‚Dunkeldeutschland‘“ (Höcke/Hennig 2018: 219).

Der Begriff der Volksverhetzung wird im Sinne der Täter-Opfer-Umkehr komplett umgedeutet, er steht in Höckes Auslegung nicht länger für die Hetze gegen Menschen aufgrund ihrer ethnischen oder religiösen Abstammung, sondern wird zur Hetze gegen das Volk, also gegen die vermeintliche Mehrheitsgesellschaft, gegen die Wahrheit und gegen diejenigen, welche sie öffentlich benennen.

Jeder Vorwurf der Hetze, der demokratieschädigenden Agitation gegen den Populismus wird daher als Diffamierung und vorsätzliches Missverständnis der ihm feindlich gesonnenen Kräfte abgetan, in der emotionalisierten Debatte würden seine Worte absichtlich verdreht und falsch ausgelegt. In einem Interview mit der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung im Jahr 2016 wird Gauland bezüglich des dunkelhäutigen Fußball-Nationalspieler Jérôme

Boateng mit den Worten zitiert: „Die Leute finden ihn als Fußballspieler gut. Aber sie wollen einen Boateng nicht als Nachbarn haben“ (zit. n. Wehner/Lohse 2016). Angesichts der darauffolgenden öffentlichen Empörung über diese als rassistisch verstandene Äußerung behauptet Gauland zunächst, er habe die betreffenden Sätze nie gesagt, um wenig später einzuräumen, dies womöglich doch getan zu haben, sich aber nicht an den genauen Wortlaut zu erinnern (vgl. Bender/Lohse 2016). In einem von FAZ-Politredakteur Justus Bender auf Twitter veröffentlichten Rundschreiben an AfD-Mitglieder wirft Gauland der Zeitung vor, mithilfe aus dem Zusammenhang gerissener Zitate und suggestiver Überschriften einen tatsächlich nicht vorhandenen rassistischen Unterton zu insinuieren (vgl. Bender 2016). Ohnehin sei das nun nicht mehr geleugnete Zitat anders gemeint als unterstellt, denn „streng genommen habe ich nicht Herrn Boateng beleidigt sondern diejenigen, die vielleicht nicht in seiner Nachbarschaft leben wollen, wenn er nicht ein berühmter Fußballstar wäre“ (zit. n. Bender 2016), so Gauland. Der AfD-Spitzenmann erweckt den Eindruck, seine Aussagen seien absichtlich missverstanden worden, ihre Intention sei vielmehr gewesen, den Rassismus und die Vorurteile derjenigen anzuprangern, die nicht neben fremd aussehenden Menschen leben wollten.

Ganz ähnlich auch Höckes Vorgehen, nachdem 2017 die Bezeichnung des Holocaustmahnmals in Berlin als „Denkmal der Schande“ (Höcke 2017b) auf weitreichende Kritik stößt. Diese sei eine „böartige und bewusst verleumdende Interpretation“ (Höcke 2017a) dessen, was er gesagt habe, so Höcke in einer auf Facebook veröffentlichten Stellungnahme. Tatsächlich habe er „den Holocaust, also den von Deutschen verübten Völkermord an den Juden, als Schande für unser Volk bezeichnet. Und ich habe gesagt, dass wir Deutsche diesem auch heute noch unfassbaren Verbrechen, also dieser Schuld und der damit verbundenen Schande mitten in Berlin, ein Denkmal gesetzt haben“ (ibid.).

Letztlich handele es sich also um eine „Fehlmeldung der dpa, deren Redakteure anscheinend der deutschen Grammatik nicht mächtig waren – oder nicht sein wollten“ (Höcke/Hennig 2018: 68). Durch diesen nachträglichen semantischen Kunstgriff wird aus einem Denkmal, das als Schande bezeichnet wird ein Denkmal, welches an die Schande des Holocaust erinnere, indem Höcke ein Objekt zum Satzsubjekt macht (vgl. Olschanski 2017: 159). Er habe nur eine Diskussion anregen wollen, ob das Mahnmal in seiner gewählten Form sinnvoll sei (vgl. Höcke/Hennig 2018: 68). Diese Skepsis teilten im Übrigen auch „jüdische Persönlichkeiten wie Julius Schoeps und Henryk Broder“ (ibid.) und der „Architekt des Mahnmals, Peter Eisenman, ein Jude“ (Höcke 2017a). An der mit dem Denkmal ausgedrückten Schuld- und die sich aus ihr ergebenden *Willkommenskultur* störe sich zudem

„der niederländische Schriftsteller Leon de Winter, der aus einer orthodoxen jüdischen Familie stammt“ (Höcke/Hennig 2018: 69). Der explizite Verweis auf prominente Juden, die vermeintlich mit Höcke übereinstimmen, erfüllt zwei Funktionen: Zum einen wird impliziert, dass die geäußerte Kritik am Holocaustmahnmal vom Vorwurf des Antisemitismus freigesprochen werden könne, da dieses auch von jüdischer Seite nicht auf ungeteilte Begeisterung stoße. Zum anderen wird durch den Bezug auf andere Kritiker des Mahnmals unterstrichen, dass die eigenen Worte sich innerhalb üblicher Grenzen des öffentlichen Diskurses bewegt hätten und daher auf eine unverhältnismäßige und ungerechtfertigte Weise abgestraft worden seien.

Die Argumentation folgt somit denselben für den Rechtspopulismus typischen Mustern wie im Fall Gauland, bei dem der Öffentlichkeit, vor allem aber den Medien eine Feindseligkeit postuliert wird, die sich in absichtlicher Fehlinterpretation eigentlich unproblematischer Äußerungen und damit einhergehender Verleumdung zeige. Höcke beruft sich explizit auf Martin Walsers nicht minder umstrittene Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche 1998 und dessen Äußerungen zum Holocaustdenkmal (vgl. Höcke 2017a), wobei sich darüber hinaus deutliche Ähnlichkeiten zeigen.<sup>43</sup> Wenn Höcke beklagt, ihm sei in einer beispiellosen Pressekampagne „die Antisemitismuskeule und die Rassismuskeule aufs Haupt geschlagen“ (Höcke 2016a) worden, weil er sich gegen die Schuldkultur und die mit ihr begründeten Flüchtlingspolitik auflehne, hallt darin Walsers Behauptung wieder, Auschwitz drohe infolge der „Instrumentalisierung unserer Schande zu gegenwärtigen Zwecken“ (Walser 1998: 11) ein „jederzeit einsetzbares Einschüchterungsmittel oder Moraleule“ (ibid.: 12) zu werden. Auf Walsers Worte von „Monumentalisierung der Schande“ (ibid.) in Form der „Betonierung des Zentrums der Hauptstadt mit einem fußballfeldgroßen Alptraum“ (ibid.) beruft Höcke sich sogar explizit, um seine Kritik am *Denkmal der Schande* zu bekräftigen (vgl. Höcke 2017a). Der Vorwurf der auferlegten, nie enden wollenden Schuld offenbart dabei ein Ressentiment,

---

<sup>43</sup> Walser und seine Äußerungen sind nicht Teil des Themenkomplexes Rechtspopulismus und müssen folglich von diesem isoliert betrachtet werden. Ein kurzer Exkurs in die von ihm vorgebrachten Argumentationsmuster offenbart jedoch, dass auch die beklagte Diffamierung, die Behauptung, absichtlich nicht richtig verstanden worden zu sein und die Fixierung auf deutsche Schuld keineswegs der rechtspopulistischen Rhetorik exklusive Eigenschaften sind. Vielmehr wird auf quer durch alle gesellschaftliche Ebenen verbreitete Meinungen und Argumentationen zurückgegriffen, um diese der rechtspopulistischen Rhetorik, dem eigenen Opfermythos einzuverleiben. Exemplarisch lässt sich daher bei Walser, stellvertretend für ein weitgefächertes Spektrum reichweitenstarker intellektueller wie nichtintellektueller Teilnehmer des öffentlichen Diskurses, zeigen, welcher schon lange bestehender Muster sich Höcke, seinerseits Platzhalter des tonangebenden rechtspopulistischen Diskursteilnehmers, bedient.

das den Holocaust von seinen Opfern trennt, um so Platz für den eigenen Opfermythos zu schaffen, wie Jensen zeigt: „Es richtet sich nun weniger direkt gegen die Juden, sondern vermehrt gegen den Schuldvorwurf, den sie vermeintlich verkörpern“ (Jensen 2017: 129).

Höckes Ansichten zum Holocaustmahnmal und seine Reaktion auf die darauffolgende öffentliche Empörung stellen einen besonders exemplarischen Fall des Opfermythos im deutschen Rechtspopulismus dar, da hier die für den rechten Populismus typische Opfermentalität mit der für seine deutsche Spielart eigenen Fixierung auf die aus der NS-Zeit erwachsene historische Schuld verknüpft wird. Der kollektive Opfermythos des konstruierten Volkes verbindet sich mit der Larmoyanz des populistischen Agitators, der als Volkstribun für die Aussprache unliebsamer Wahrheiten abgestraft werde.

Während der Populist zumeist sein Opfertum daraus ableitet, mit böser Intention missverstanden worden zu sein, also eher defensiv argumentiert, kann zusätzlich mit dem offensiven Vorwurf operiert werden, dass die Kräfte des Establishments nicht nur den Populisten, sondern auch diejenigen zum Opfer machen würden, die das Establishment zu schützen vorgebe. Dieses Muster zeigt sich, als Charlotte Knobloch, ehemalige Präsidentin des Zentralrats der Juden, Anfang 2019 in einer Rede im Bayerischen Landtag anlässlich des Gedenkens an die Opfer der NS-Zeit der AfD Hetze und eine demokratiefeindliche Ideologie zuschreibt (vgl. FAZ 2019). Nachdem noch während der Rede ein Großteil der AfD-Fraktion das Plenum verlässt, wirft Fraktionsvorsitzende Katrin Ebner-Steiner in einer auf ihrer Homepage veröffentlichten Stellungnahme Knobloch vor, der AfD Rechtsextremismus anzukreiden, um „die komplette AfD und die demokratisch legitimierte Fraktion durch übelste pauschale Unterstellungen zu diffamieren“ (Ebner-Steiner 2019), was nichts weiter sei als die „parteipolitisch motivierte Verächtlichmachung eines unbequemen politischen Mitbewerbers“ (ibid.). Bis hierhin folgt die Rhetorik dem bekannten Muster der vermeintlichen Diffamierung des wahren Volkes, beziehungsweise seiner selbsternannten Wortführer, hinzu kommt aber der Vorwurf, „dass die Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern als Gast des Landtags eine Gedenkveranstaltung für die Opfer des Nationalsozialismus dazu missbraucht“ (ibid.). Es sei also die offizielle Repräsentantin der die jüdischen NS-Opfer vertretenden Organisation, welche eine Gedenkveranstaltung missbrauche und damit, so lässt es sich verstehen, das Andenken der Opfer zugunsten einer politischen Agenda beschmutze.

Präzisiert wird dies von einer auf Facebook veröffentlichten Mitteilung der JAfD. „Die gesamte Bundesvereinigung ist zutiefst erschüttert über das enorm skrupellose Verhalten der

Charlotte Knobloch, die, und lasst es mich ganz direkt sagen, !! [sic] Auf den unzähligen Gräbern der toten Juden im Namen der heutigen Mainstream Agenda herumtrampelt!! [sic]“ (JAfD 2019). Knobloch missbrauche „für ihr schäbiges Schmierentheater“ (ibid.) die Ermordeten und deren Angehörigen, so die JAfD (vgl. ibid.), sie und der Zentralrat der Juden nutzten (Kosova 2019) der JAfD Vorsitzenden Vera Kosova zufolge „die toten Juden der Vergangenheit für ihre politischen Zwecke und scheren sich nicht um das Wohl der heute hier lebenden Juden“ (ibid.).

Die Gründung der JAfD ermöglicht es der AfD und ihren Unterstützern, selbst die Rolle der vom Holocaust Betroffenen einzunehmen und auf die Gesamtpartei zu übertragen, oder zumindest die Verbundenheit mit diesen zu inszenieren. Indem man sich in eine Konkurrenzsituation zu den etablierten Organisationen der Erinnerungskultur begibt, wird einerseits versucht, die Legitimität der eigenen Interpretation des Umgangs mit der deutschen Vergangenheit zu stärken.

Zugleich soll der Vertretungs- und damit Interpretationsanspruch des Zentralrats der Juden und der mit ihm kooperierenden Verbände und Organisationen geschwächt werden, indem die JAfD und ihre Verbündeten laut Präambel „eine bislang in der Öffentlichkeit sträflich vernachlässigte und teilweise sogar unterdrückte Haltung artikulieren, mit der sich ein bedeutender und zunehmend größer werdender Teil der deutschen Judenheit identifiziert“ (JAfD 2018). Die JAfD, und mit ihr die AfD, inszenieren sich somit als Opfer des Zentralrats und seiner Funktionäre, die ihnen ungerechtfertigterweise jegliche Repräsentanz der deutschen Juden absprächen, und, dies soll insinuiert werden, sie dadurch diffamierten, ausgrenzten und vom Schuldiskurs fernzuhalten versuchten (vgl. JAfD 2019).

Abermals bedient man sich der Täter-Opfer-Umkehr, nur dass hier nicht nur der Täter zum Opfer umgedeutet wird, wie es beim deutschen Volk als solchem geschehen soll, sondern zusätzlich auch das Opfer, oder dessen offiziell bestimmte Vertreter, zum Täter, wodurch die eigene Opferrolle umso stärker hervortreten soll.

Der Behauptung, aus böser Intention heraus absichtlich missverstanden worden zu sein, folgt einem wiederkehrenden Muster: Kann nicht erfolgreich geleugnet werden, die betreffende Äußerung überhaupt getätigt zu haben, so wird ihr eine ganz andere als die von den feindseligen Kräften verstandene Intention und Bedeutung zugeschrieben, bevorzugt unter Berufung auf vermeintliche Fürsprecher, die diese Sicht stützten. Scheitert die Defensive, so bleibt immer noch die Möglichkeit, dem Gegenüber seinerseits eben jene schlechte Absicht zu unterstellen, die einem selbst vorgeworfen wird. Unabhängig davon, welche Strategie zur Anwendung kommt, kann der Populist sich stets als Opfer gerieren.



### 3.3.3.2 Das Martyrium des Populisten

Während dem Volk die Unschuld des erleidenden Opfers zugeschrieben wird, nutzt der rechtspopulistische Agitator, sei er nun AfD-Funktionär oder *besorgter Bürger*, der ohne offizielles Amt seinem Unmut öffentlich Luft macht, für seine individuelle Selbstbeschreibung einen ganz anderen Opfertypus. Zwar rechnet er sich auch dem Volk zu und ist damit in dessen Opferrolle inkludiert, sieht sich aber nicht nur denselben Zumutungen wie dieses ausgesetzt, sondern betont auch die Angriffe, die ihn aufgrund der Verkündigung unliebsamer Wahrheiten ereilten. Die beklagten Schmähungen, Diffamierungen, Falschbehauptungen, absichtlichen Fehlinterpretationen und tätlichen Attacken werden nicht nur als unvermeidlicher Teil der politischen Tätigkeit gesehen, sondern dienen zugleich der Interpretation als selbstaufgelegtes Martyrium. So auch für Höcke:

„Ich bin durch Verlockungen des Establishments nicht korrumpierbar. Ein wie auch immer geartetes Arrangement wird es mit mir nicht geben. [...] Wenn man das vergegenwärtigt, wird klar, warum das Bombardement der Etablierten gegen meine Person so enorm ist. Ich bin für sie der leibhaftige Gott-sei-bei-uns. Man braucht schon Börnes Elefantenhaut, um das auf Dauer durchzustehen“ (Höcke/Hennig 2018: 221).

Der populistische Agitator wird zum Opfer, aber es ist kein passives Opfertum, er weiß um die Konsequenzen seines Handelns, wird erst durch dieses überhaupt Opfer einer heftigen Gegenreaktion und wählt dennoch eben jene zur Opferrolle führende Handlungsweise. Das viktimisierte Volk kann sich seiner Rolle nicht entziehen, es sieht sich infolge seiner Ohnmacht, oder vielmehr Unterlegenheit, in diese geschoben, wenngleich die Selbstbeschreibung als Opfer eine freiwillige und willkommene sein mag. Der Populist jedoch inszeniert den ihm entgegenschlagenden Widerstand als Preis der ihm abverlangt werde und den er zu bezahlen nur zu gerne bereit sei. *Selbstaufopferung als Martyrium* stellt einen Sprechakt mit enormer Signalwirkung dar, mit dem ein empfundenes Unrecht der Öffentlichkeit aufgezeigt wird (vgl. Fierke 2013: 37). Das Opfer stellt keine Möglichkeit der Ersatzhandlung zur Verfügung (vgl. Girard 1994: 126), sondern ist selbst die Handlung in Form von Vermittlung einer politischen Botschaft (vgl. Fierke 2013: 39).

Höcke sei nicht bereit, das falsche Spiel degenerierter Eliten mitzumachen, so möchte er zeigen, und weil den Eliten seine Unkorrumpierbarkeit eine nicht hinnehmbare Provokation darstelle, würden diese alles in ihrer Macht stehende unternehmen, um ihm zu schaden. Er gibt sich dem unvermeidlichen Schicksal in einem geradezu heroischen Moment der Selbstaufgabe hin, opfert sich selbst auf dem Altar der Wahrheit auf. Dadurch möchte der

Populist beides für sich beanspruchen, den Status als passives Opfer, wie auch, im Sinne einer sakralen Opfergabe, als sich aufopfernder Märtyrer. Das sakrale Opfer stellt eine Transaktion dar, bei der auf etwas Wertvolles verzichtet wird, um im Gegenzug, so wird erwartet oder zumindest gehofft, einen umso größeren Vorteil beziehungsweise Wert zurückzubekommen (vgl. Bourdillon 1980: 11), in diesem Fall also den Status des Märtyrers. Sein sakrales Opfer dient dem Populisten der Zementierung seiner Position als Vorkämpfer für Volk und Wahrheit. Je stärker der Widerstand auszufallen scheint, desto notwendiger sein Kampf gegen die Eliten. Je heftiger die Reaktion des politischen Gegners, je heroischer also der Akt der Selbstaufopferung gezeichnet werden kann, desto unangefochtener kann er sich als Anführer des wahren Volkes gerieren.

Angesichts der heutigen post-heroischen Gesellschaft (vgl. Fischer 2009: 55) scheint dieser Rückgriff auf Märtyrertum und Opferbereitschaft befremdlich, schließlich lautet ein maßgeblicher Vorwurf an die Moderne, „es gebe keinen Platz mehr für heldenmütiges Verhalten, für aristokratische Tugenden, für erhabene Lebensziele oder Dinge, für die es sich lohnt, in den Tod zu gehen“ (Taylor 1996: 863), wie Taylor schreibt, kurz, „die Leidenschaft sei verlorengegangen“ (ibid.)

Der politische Märtyrer bietet den Gegenentwurf zur gleichgültigen, dem Volk gegenüber womöglich sogar feindlich eingestellten Politik in als kalt und haltlos empfundenen Zeiten. Die Mär vom sich heroisch selbstaufopfernden Populisten evoziert dabei bemerkenswerte Assoziationen mit dem Sprachgebrauch Jüngers, Schmitts und Spenglers oder deren Echokammer, der Neuen Rechten um Kubitschek und Siefert, welcher die „Bereitschaft zur Selbsthingabe des Individuums für eine höhere Sache, für eine Gemeinschaft, zum Opfertod“ (Siefert 2017: 40) als Ultima Ratio der Politik sieht. Angesichts der radikalen Bürgerlichkeit des heutigen Rechtspopulismus will dieser kaum zum radikal antibürgerlichen Projekt der Konservativen Revolution und ihren modernen Reinkarnationen passen. Und doch lässt sich die aktive Opferrolle des populistischen Agitators nicht nur ebenso gut wie die passive Opferrolle des Volkes mit der modernen Gesellschaft vereinbaren, sie ist sogar Kind dieser postheroischen Epoche, nährt sich parasitär von ihrer auf Stabilität und Kontinuität bedachten und somit geradezu konterrevolutionären Natur.

Revolution, so man sie denn nicht als historisches Ereignis auffasst, „sondern als allgemeinen Signifikant, als Modalisierer, der die Position eines Subjekts impliziert [...] ist der andere Name der Modernität: Subjekt, Verantwortung, die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen“ (Giglioli 2016: 93-94). Die Postmoderne stellt als Konterrevolution dementsprechend eine

spiegelbildliche Umkehrung dieser Begriffe dar, sie ist gezeichnet von Sehnsucht nach dem Vertrauten und Furcht vor dem Unvertrauten, dem Fremden, das im Zweifel Konkurrenzdenken, Furcht und Ressentiment auslöst (ibid.: 94). So wie die Revolution, fordert auch die Konterrevolution ihre Opfer ein, doch sie „erzeugt ewige Opfer, am besten solche, die sich in der Rolle gefallen“ (ibid.: 95).

### **3.3.4 Opferstatus als identitätsbildendes Merkmal**

Die Betrachtung des im Rechtspopulismus konstruierten und in den öffentlichen Diskurs eingebrachten Opfermythos offenbart eine Diskrepanz zwischen der Art und Weise in der das Volk zum Opfer wird, und dem Opfertum des populistischen Agitators.

Das Volk, wie es der Rechtspopulismus konstruiert, wird Opfer einer Vielzahl verschiedener, miteinander korrelierender Phänomene. Es ist der an Zumutungen reichen Moderne beziehungsweise Postmoderne unterworfen, die mit ihrer Erosion Halt gebender verbindlicher Normen und Werte ein schmerzhaftes Gefühl verlorener Vertrautheit erweckt und insbesondere durch die ethnische und kulturelle Durchmischung der Gesellschaft den Eindruck allgemeiner Bedrohung, sowohl politischer als auch physischer Natur, hinterlässt. Zugleich bemüht die populistische Rhetorik ein Gefühl der Unterlegenheit gegenüber einer als geradezu feindselig definierten Elite, welche das Volk zu nicht hinnehmbaren Konzessionen an die zeitgenössischen Zumutungen sich verändernder Lebensrealitäten und zunehmender Migration zwingt, und, nicht zuletzt dank einer als außer Kontrolle geraten dargestellten Erinnerungskultur, an der kulturellen Auslöschung des Volkes arbeite. Der so erzeugte Opfermythos zeichnet ein Bild der totalen Machtlosigkeit, bei der das Opfer unfreiwillig zu einem solchen wird. Der durch das Volk repräsentierte Typus des Opfers unterscheidet sich deutlich vom sakralen Opfer, das als willentliche Gabe oder durch Verzicht auf eine Sache oder einen Wert, der nicht unbedingt freiwillig erfolgen muss, aber doch zumindest von einer übergeordneten Sinnhaftigkeit getragen wird (vgl. Münkler/Fischer 2000: 345). Das Volk wolle seine Unterlegenheit nicht, es wolle sich nicht als Opfer von Fortschritt, Eliten oder Flüchtlingen fühlen, von Freiwilligkeit könne keine Rede sein. Die populistische Rhetorik ist darauf ausgerichtet, das Volk als ein unwillentliches Opfer darzustellen, das ohnmächtig einer böswilligen Kraft ausgeliefert sei und diese ohnmächtig erleiden müsse. Anders als es beim aktiven sakralen Opfer der Fall wäre, ist sein Verhältnis zur Opferhandlung ein passives:

„Das Opfer wird nicht dargebracht als *sacrum factum*, sondern erlitten; vom *sacrificium* wird es zur Zumutung, zur Schädigung, und diese Wendung impliziert zumeist, dass der Betroffene ohne Schuld und damit illegitimerweise zum Opfer (*victim*) geworden ist“ (Münkler/Fischer 2000: 345-346).

Der Mangel an Schuld bedeutet im Falle des erleidenden Opfers, dass es von einer kausalen Verantwortung für seine Lage freizusprechen ist, also diese weder herbeigeführt noch eine wie auch immer geartete Möglichkeit zur Verhinderung dieser gehabt habe:

„Es geht weniger um das legitime Streben, keinen Schaden anzurichten, als um den unerfüllbaren Wunsch, zu jemandem erklärt zu werden, der gar nicht dazu imstande ist. Beim wirklichen Opfer ist die Unfähigkeit ein *de facto*, das zum *de iure* wird: Hätte es sich verteidigen können, dann wäre es kein Opfer geworden“ (Giglioli 2016: 95).

Damit liegt mehr vor als eine simple Abwesenheit kausaler Schuld, das Opfer ist vielmehr auch *unschuldig* im moralischen Sinne. Nicht nur die durch das Machtgefüge bedingte Unfähigkeit, selbst zum Täter zu werden, drängt es in die Opferrolle, sondern auch, so bemüht sich die populistische Rhetorik aufzuzeigen, die dem Volk innewohnende charakterliche Unmöglichkeit des falschen Handelns. Das tugendhafte, reine Volk ist aufgrund seiner moralischen Qualitäten schlichtweg nicht dazu befähigt, ganz zu schweigen davon, dass es nicht gewillt wäre, auf normativ falschem Wege zu handeln.

Der passive Status des Opfers geht in der Selbstbeschreibung üblicherweise mit Verzweiflung und Apathie einher, wohingegen die Fremdbeschreibung ihm Hilfsbedürftigkeit und damit Anspruch auf Wohlfahrt zurechnet, so etwa bei Opfern von Unfällen, Verbrechen oder Katastrophen (vgl. Fischer 2009: 63). Der populistische Diskurs weist jedoch die Besonderheit auf, dass Selbst- und Fremdbeschreibung des Volkes verschwimmen. Das Volk, wie es hier verstanden wird, stellt eine eigentümliche Konstruktion dar, die nicht deckungsgleich mit dem ohnehin schwer zu greifenden Volksbegriff all jener Akteure und Beobachter ist, welche sich außerhalb der populistischen Ideenwelt bewegen. Populistische Agitatoren ordnen sich, im Sinne des gekaperten Leitmotivs *Wir sind das Volk*, selbst dem Volk zu, behaupten aber zugleich, auch für die schweigende Mehrheit zu sprechen, wodurch Selbst- und Fremdbeschreibung ineinander fallen. Dennoch bleibt es passiv, ist „der Intentionalität des Handlungsakts entkleidet“ (Münkler/Fischer 2000: 346).

Gerade diese Passivität, dieses Erleiden ist es, das der Viktimisierung ihren Sinn verleiht und ihren besonderen Wert für die populistische Rhetorik ausmacht. Zum einen, weil dem

unfreiwilligen Opfer spätestens seit der posttheoretischen Phase ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert eine maximale öffentliche Aufmerksamkeit sicher ist (vgl. Fischer 2009: 65). Vor allem aber, weil sich durch die Selbstviktimisierung erst die Möglichkeit zur Bildung einer ganz eigenen Identität, nämlich der des Opfers, bietet. Man gefällt sich in der Opferrolle, denn je stärker die wahrgenommene oder zumindest monierte Unterdrückung, Ungleichbehandlung oder Diffamierung, je stärker die Hetze gegen die Nutzer populistischer Rhetorik, je gravierender der diagnostizierte Niedergang der Gesellschaft, und je dramatischer die beklagten Verbrechen von Fremden an Angehörigen des Volkes, desto gerechtfertigter erscheinen deren Klagen, und umso stärker sieht man sich in der Richtigkeit der eigenen Thesen bestätigt. Die zur Viktimisierung führenden Sachverhalte, oder vielmehr als solche dargestellten Behauptungen, mögen in aller Emotionalität verdammt werden; der sich daraus ergebende Opferstatus jedoch ist in höchstem Maße willkommen, weshalb, wie gezeigt, als konkurrierend oder sogar überlegen wahrgenommene Opfer nicht akzeptiert werden können. Unterlegenheit wird zur noblen Eigenschaft umdeklariert, ganz im Sinne Nietzsches „Umkehrung des werthesetzenden Blicks“ (Nietzsche 1999b: 271) wird Schwäche als moralische Überlegenheit gedeutet und die beklagte Ohnmacht angesichts überlegener Kräfte zum unabdingbaren, weil identitätsstiftenden Merkmal des Selbst. Dies liegt in der Natur von Opferkonstruktionen, da sie über Abwertung der fremden Gruppe die eigene, vermeintlich misshandelte Gruppe mit einer moralischen Überlegenheit ausstatten (vgl. Heitmeyer 2018: 249).

Opfer zu sein ist für die Identität und damit Kohäsion des Volkes ausgesprochen vorteilhaft. Wer sein Opfertum in Anderen widergespiegelt sieht, sei es in seiner Klasse, Gemeinschaft, Rasse oder Nation, der fühlt zu dieser Gruppe eine Bindung, die über rein rationale Interessen hinausgeht und sogar zur Verfolgung von den eigenen Interessen gegenläufiger Ziele verleiten kann, wie Berlin (vgl. 2006: 239) anmerkt. Die Selbstdeklaration als Opfer – und das damit ermöglichte Einfordern der Anerkennung als solches – produzieren eine Subjektivität, die ab der Nachkriegszeit (vgl. Charim 2018: 185), als durch die Massenmedien und der damit in nie zuvor gekanntem Ausmaße gewachsenen Erreichbarkeit weiter Teile der Bevölkerung der Geschäftszweig des Opfer-Unternehmers seinen Siegeszug starten konnte (vgl. Fischer 2009: 60), ihre Wirkung voll zu entfalten im Stande ist. Der Opferstatus wird zu einem gültigen Identitätskonzept (vgl. Charim 2018: 185) – und diese Identität kann, wie Giglioli (vgl. 2016: 88) schreibt, dem Opfer weder bestritten noch genommen werden, darin

ähnelt die Opferrolle der ebenfalls unveränderlichen Definition von Volkszugehörigkeit via Ethnie und Rasse:

„Das Opfer ordnet das Sein hinter das Haben, reduziert das Subjekt auf einen Träger von Eigenschaften (und nicht etwa von Handlungen), verlangt von ihm, auf schmerzhaft, aber stolze Weise das zu bleiben, was es ist. Es hat keine Veränderungen, Entsagungen und Aufopferungen zu erwarten. Die Aufopferung hat bereits stattgefunden, weitere sind nicht erforderlich. Wir haben bereits gegeben, jetzt steht uns zu, in uns selbst zu ruhen. [...] Das reelle Opfer ist ein solches, weil es ohne Potenz, ohnmächtig ist. Das imaginäre Opfer begründet damit seine Ohnmacht oder aber, falls es nicht ohnmächtig ist, sein Streben, etwas zu behalten das sich eigentumsrechtlich gesehen gar nicht veräußern lässt“ (Giglioli 2016: 89).

Die Opferrolle ist ihrer Natur nach statisch. Zwar kann sie stetig fortgeführt werden, oder die zum Opfer machenden Begebenheiten können enden, doch reicht es eben, einmal zum Opfer geworden zu sein, um auf ewig diesen im Populismus als erstrebenswerten *Adelstitel* betrachteten Status legitim innehaben zu können. Einmal etabliert, ist für den Status als Opfer die Selbstbeschreibung als solches ausreichend. Der allgemeine Eindruck von Unterlegenheit und Ohnmacht, den sich der Rechtspopulismus aneignet, wird in einem Zirkelschluss dabei gleichermaßen Ursache wie Wirkung der Opferrolle. Weil man ohnmächtig ist, wird man zum Opfer, und weil man Opfer ist, muss man auch ohnmächtig bleiben. Es gibt keinen Ausweg aus der Identität als Opfer, aber, da das Opfertum identitätsbildend wirkt, auch gar keinen Grund, einen solchen zu suchen.

Ob es sich um ein viktimisiertes Opfer oder ein sakrales Opfer handelt, ist für den Outcome der Opfergeschichte nicht von Belang, denn das Opfertum verleiht einen ewig gültigen Status, solange die Selbstbeschreibung als Opfer bestehen bleibt. Das Opfer kann nicht fehlgehen, „schließlich garantiert das Opfer Wahrheit. Das Opfer ist per definitionem im Recht“ (Giglioli 2016: 102).

### **3.3.5 Rechter Populismus – Ein Extremismus der Mitte?**

Wie in *Kapitel 3* gezeigt wird, kann der Rechtspopulismus sich seinen Mangel an Originalität in Narrativ und Themenauswahl gerade deshalb erlauben, weil er sein Potenzial aus den in der Mitte der Gesellschaft schon schwelenden Konflikte und Spaltungslinien bezieht, die er geschickt aufzugreifen und zu potenzieren versteht. Es stellt sich daher unweigerlich die Frage, inwiefern Populismus, um Lipsets eingängiges Idiom aufzugreifen, als ein „Extremismus der Mitte“ (Lipset 1984: 451) klassifiziert werden kann. Lipset nimmt hierbei

Bezug auf die These vom Faschismus als Bewegung der Mittelklasse (vgl. *ibid.*: 452), die schon vor Machtergreifung der Nationalsozialisten von Geiger aufgestellt wird: „Niemand zweifelt daran, dass der Nationalsozialismus (NS.) seinen Wahlerfolg wesentlich dem Alten und Neuen Mittelstand verdankt“ (Geiger 1930: 647), der sich, hier werden die Parallelen zu den dem Populismus zugetanen Teilen der heutigen Mitte erkennbar, einem steten Kampf gegen Niedergang und Geringschätzung ausgesetzt sehen (*ibid.*: 646-647).

Genau wie in der Gegenwart, fühlen sich, wie Parsons feststellt, auch in der Weimarer Republik nicht wenige Bürger den als desintegrativ wahrgenommenen „Formen des schnellen sozialen Wandels ausgesetzt [...]. Es war dies ein Zeitraum der raschen technischen Veränderungen, der Industrialisierung, Urbanisierung, der Wanderungen, der beruflichen Mobilität, des kulturellen, politischen und religiösen Wandels“ (Parsons 1973: 273). Die schon von Geiger diagnostizierten Zukunftssorgen verunsichern große Teile der Bevölkerung.

„Die Folgen einer solchen Unsicherheit sind wohlbekannt: Angst, ein gut Teil freischwebender Aggressivität, eine Tendenz zu unstabiler Gefühlsbetontheit, Empfänglichkeit für Propaganda, die die Gefühle anspricht, und eine leichte Mobilisierbarkeit von Affekten um Symbole verschiedener Art“ (*ibid.*).

Diesen Ängsten vor dem Zusammenbruch der Gesellschaft infolge der zerstörerischen Kräfte des Individualismus bietet der Faschismus sich als Heilmittel an (vgl. Paxton 2006: 57).

Die These des Mittelstandes als Kernwählerschaft der NSDAP und dessen überragender Bedeutung für den Aufstieg des Faschismus müsse wohl angesichts der geringeren Unterstützung der oberen wie unteren Mittelschicht für die nationalsozialistische Partei etwas differenzierter ausfallen, so Falter (vgl. 1991: 371), erwartungsgemäß stark aber ist die NSDAP-Wahlbereitschaft für „die alte Mittelschicht der selbstständigen Geschäftsleute, Handwerker und Bauern. Zumindest im Hinblick auf diese Gruppe besitzt die These vom Extremismus des Mittelstandes Gültigkeit [...]. Faßt man alte und neue Mittelschicht zusammen, so kamen aus der Mittelschicht rund 60 Prozent der NSDAP-Wähler“ (*ibid.*).

Wenngleich Lipsets Konzept des Extremismus der Mitte insbesondere von liberaler Seite (vgl. Kraushaar 1994: 54), etwa durch Dahrendorf (vgl. 1968: 424-425), methodischer Kritik ausgesetzt ist, wird es nicht grundsätzlich in Frage gestellt – und so höchstens dessen Erklärungswert, nicht aber sein Erkenntniswert verringert (vgl. Kraushaar 1994: 40). Dass es in erster Linie *politisch* rechte, autoritäre und strikt konservative Kreise waren, die den Nationalsozialisten zum Siegeszug verhalfen (vgl. Winkler 1972: 189-190) widerspricht nicht

Lipsets Prämisse, die einen *sozio-ökonomischen* Mittebegriff verwendet, ganz zu schweigen davon, dass sich, wie Lukacs (2005: 23) anmerkt, die faschistischen Anführer selbst keineswegs in ein Rechts-Links-Schema einordnen lassen. Es ist daher „auch weiterhin legitim, sofern die modifizierenden und begrenzenden Faktoren angemessen berücksichtigt werden, vom Extremismus der Mitte als einer theoretischen Figur Gebrauch zu machen (Kraushaar 1994: 48).

Da Lipset seinen Extremismus am Faschismus festmacht, beinhaltet die Frage nach Populismus als Extremismus der Mitte auch seine Verortung in Relation zum Faschismus. Alle bedeutenden Faschisten, ob Hitler, Mussolini oder Perón, waren Populisten, so Lukacs (2005: 21), was aber nicht bedeutet, dass auch alle Populisten Faschisten sind. Seine disruptiven Transformationsbestrebungen, die den nationalsozialistischen Faschismus in Konflikt mit dem Konservatismus und seinen tief verwurzelten Bindungen an Familie, soziale Stellung, Religion und Privateigentum bringen (vgl. Paxton 2006: 23), zeigen bereits einen deutlichen Unterschied zum noch sehr viel traditionalistischer veranlagten, der *Retropie* verhafteten Populismus.<sup>44</sup> Während Faschismus sich als Modernisierungsdiktatur versteht, ist es, wie im vorigen Kapitel gezeigt, vor allem die Ablehnung überfordernden politischen und sozialen Wandels, von der der Populismus zehrt (vgl. Priester 2012: 168). Dennoch weisen beide Phänomene auch unübersehbare Gemeinsamkeiten auf. Paxtons Faschismusdefinition erscheint wie eine Rekapitulation der in *Kapitel 3* als für den Populismus charakteristisch aufgelisteten emotionalen Merkmale. Zu diesen Kennzeichen des Faschismus gehört „ein überwältigendes Krisengefühl jenseits aller traditionellen Handlungsoptionen“ (Paxton 2006: 66) ebenso wie „der Glaube, die eigene Gruppe sei ein Opfer (ibid.), die nicht zuletzt ausgelöst wird durch eine „Angst vor dem Niedergang der Gruppe durch die ‚zersetzenden‘ Effekte von individualistischem Liberalismus, Klassenkonflikten und Einflüssen aus dem Ausland“ (ibid.: 67), zu deren Überwindung die Integration in eine *reine* Gemeinschaft gleichsam einer Erlösung angeboten wird (vgl. ibid. 67) und der Schwäche „Einheit, Stärke und Reinheit“ (ibid.: 319) entgegensetzt. Die monolithische Einheit, die der Faschismus verspricht, die Auflösung von Widersprüchen und Faktionalismus (vgl. Kogan 1968: 12), erinnern an die gleichartigen Homogenitätsbestrebungen des Populismus. Denn auch der Faschist ist, so Albright, „jemand, der sich stark mit einer gesamten Nation oder Gruppe identifiziert und den Anspruch erhebt, in deren Namen zu sprechen, jemand, den die Rechte anderer nicht

---

<sup>44</sup> Siehe Kapitel 3.1.5.



kümmern“ (Albright 2018: 21) und der in einer mythischen Einheit mit dem historischen Schicksal seines Volkes zu sein behauptet (vgl. Paxton 2006: 31). Diese Nähe schließt den faschistischen Anführer, genau wie den populistischen Agitator, explizit mit ein. Er mag weit über seiner Gefolgschaft stehen, „aber er muß eins mit ihr sein. Der Abstand darf nicht intimster Verbundenheit widersprechen“ (Laski 1984: 396). Daran gekoppelt sind die dem Faschismus und Rechtspopulismus gemeinsamen Phänomene von Antipluralismus sowie Antiindividualismus und ein Hang zu Verschwörungstheorien (vgl. Priester 2012: 183), ohne aber deswegen jegliche Art von inhärenter Logik oder Rationalität vermissen zu lassen. Denn auch der Faschismus macht, unter bestimmten Voraussetzungen und auf einer bestimmten Ebene, *Sinn* (vgl. Gottfried 2016: 19), zumindest insoweit, als dass er nicht komplett frei von einer inhärenten und durchaus konsequenten Logik ist, was ihn – so wie den Populismus – auch für eine intellektuell geprägte Anhängerschaft durchaus interessant machen kann.

Diese oberflächlichen Gemeinsamkeiten verwundern nicht, gehören doch beide, Faschismus wie Populismus, zum weiten Feld gesellschaftspolitischer Geisteshaltungen, die Holmes als „modernen Antiliberalismus“ (vgl. Holmes 1995a: 9) bezeichnet. Antiliberalisten entdecken im liberalen Denken „die Ursache der zeitgenössischen Krise“ (ibid.: 14), sie behaupten, „der Liberalismus sei übertrieben tolerant, eine Ideologie des ‚anything goes‘“ (ibid.: 15). Die vom Liberalismus als individuelle Freiheit hochgehaltenen Werte müssen aus antiliberaler Sicht folglich zwangsläufig ins Verderben führen. Wahre Freiheit kann, ganz ähnlich wie im Populismus mit seinem Homogenitätsbestreben, für den Faschisten nur über die Gesellschaft, oder vielmehr Gemeinschaft, nicht aber über das Individuum erfolgen. Die Freiheit zur Verfolgung von Partikularinteressen wird auch im Faschismus als egoistischer Sieg der von der Gemeinschaft unabhängigen, und damit grundlegend unmoralischen Werte diffamiert (vgl. Gregor 1969: 218-219), der letztlich durch Auflösung der guten Ordnung gleichsam das Ende aller Freiheit bedeute. Dem Faschisten wie dem Populisten geht es nicht um die Freiheit etwas zu tun oder zu lassen, also um positive oder negative Freiheit, sondern darum, frei zu sein von der Verunsicherung und den Zumutungen des Liberalismus und seiner vermeintlich in moralischer Atrophie mündenden Dekadenz.

Und doch unterscheidet sich Faschismus in einem einzigen, jedoch alles entscheidenden Merkmal vom Populismus wie er von der AfD verkörpert wird, nämlich in seiner Bereitschaft zur Gewaltanwendung. Denn der Faschist, so Albright weiter, ist jemand, „der gewillt ist, zur Erreichung seiner Ziele jedes Mittel zu ergreifen, einschließlich Gewalt“ (Albright 2018: 21). Gewalt mag aus ganz praktischen Gründen unabdingbar sein, denn „ohne Gewalt wäre der Faschismus nicht an die Macht gelangt und hätte sich danach nicht behaupten können“

(Laqueur 2000: 70), doch hat sie auch eine beinahe spirituelle Bedeutung. Denn jeder Gewaltakt ist dem Faschisten in seiner Vorstellung eine direkte Niederlage aller jener oppositionellen Kräfte, die an seiner Misere Schuld haben, und wird damit nicht nur zum Sieg über den Misserfolg (vgl. Laski 1984: 369), er fasst „die faschistische Gewalttätigkeit als Vorspiel zu einer zukünftigen Ordnung auf“ (ibid.). Gewalt kommt eine Ordnung konstruierende und konstituierende Funktion zu, sie ist nicht einfach Ausdruck oder Folge des Faschismus, sondern ein unverzichtbares Kernelement zur Schaffung der von ihm angestrebten politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen, und besonders der diesen den Boden ebenden Geisteshaltung. Die Bereitschaft zur Gewalt als Mittel zum Zweck wie als Selbstzweck, ihre pathologische Glorifizierung, stellt für den Faschisten ein Merkmal dar, das ihn vom als schwächlich verachteten Bourgeois unterscheidet (vgl. Kogan 1968: 14) – und damit von genau jenem Menschenschlag, dem der radikal bürgerliche Rechtspopulist sich zuordnen lässt. „Faschismus ist Macht, aufgebaut auf Terror“ (Laski 1984: 376), und deswegen kommt Krieg, oder zumindest der Vorbereitung auf einen solchen, eine so elementare Rolle zu, „er ist die Disziplinierung einer Gesellschaft für einen ständig vom Kriegsrecht beherrschten Zustand“ (ibid.). Gewalt, besonders in ihrer staatlich gelenkten Verkörperung durch Krieg, ist die logische, geradezu zwangsläufige Konsequenz der faschistischen Idee des ewigen Behauptungskampfes, in dem nur der Stärkste übrig bleiben könne, sei es nun die überlegene Rasse, Nation oder Ordnung (vgl. Laqueur 2000: 37-38). Die faschistische „Ästhetik der Gewalt und der Kraft des Willens“ (Paxton 2006: 67) mag sich in Spuren in der populistischen Rhetorik und ihrer Anlehnung an die Sprache der Konservativen Revolution finden,<sup>45</sup> doch darf bezweifelt werden, dass der radikal bürgerliche Populismus die fanatische Entschlossenheit, die Bereitschaft zur letzten Konsequenz aufweist, um „mittels einer als erlösend verklärten Gewalt und ohne ethische oder gesetzliche Beschränkungen Ziele der inneren Säuberung und äußeren Expansion“ (ibid.: 319) zu verfolgen. Das bedeutet nicht, dass die populistische Sprache von kaum verhohlenen Drohungen mit Gewalt frei ist, die sich insbesondere in der Brutalität, mit der die verbale Degradierung des Fremden vollzogen wird, offenbart.<sup>46</sup> Dennoch belässt Populismus es bei Worten, wo Faschismus blutige Taten folgen lässt. Obwohl er ein extreme Züge aufweisendes Phänomen der Mitte ist, unterscheidet er sich mithin, ungeachtet aller oberflächlichen Ähnlichkeiten, an dezisiver Stelle von Lipsets faschistoidem *Extremismus der Mitte*.

---

<sup>45</sup> Siehe Kapitel 3.3.3.2.

<sup>46</sup> Siehe Kapitel 3.2.2.2.

## **4 Wut – Eine Emotion als unüberwindliche Hürde des öffentlichen Vernunftgebrauchs?**

Wie das Verhältnis von Emotion und Vernunft zu bewerten ist, stellt, so wurde gezeigt, eine grundlegende Frage der Politischen Theorie dar. Angesichts des hochgradig emotionalen Populismus hat sie direkte Implikationen für den in der Demokratie zentralen Gebrauch der öffentlichen Vernunft in Form eines für alle Bürger offenen Diskurses. Im Folgenden soll ist nun untersucht werden, ob sich Populismus und seine Wut überhaupt mit öffentlicher Vernunft vereinbaren lassen – oder ob nicht vielmehr Wut eine finale Grenze für den öffentlichen Vernunftgebrauch darstellt, die dieser nicht zu überwinden vermag. Hierzu gilt es zunächst, die grundlegenden Anforderungen zu definieren, die von den dem öffentlichen Vernunftgebrauch verschriebenen Deliberationstheorien an dessen Teilnehmer gestellt werden und die Vereinbarkeit des rechten Populismus mit diesen Grundregeln zu überprüfen. Dabei zeigen sich die antipluralistischen Tendenzen des Populismus als mit den grundsätzlichen liberalen Prinzipien moderner Demokratien konfligierend. Noch gravierender ist dessen anschließend untersuchte Unfähigkeit zur Anerkennung des politischen Kontrahenten und seiner Positionen, die ihn in einem handlungsunfähigen Diskurs gefangen hält. Wie letztlich gezeigt wird, ist die populistische Wut aufgrund ihrer unvernünftigen Natur tatsächlich eine Grenze des öffentlichen Gebrauchs von Vernunft.

### **4.1 Öffentlicher Vernunftgebrauch und rechter Populismus**

Die schier unübersichtlich große Menge an Theorien, Ergänzungen, Kritiken und Riposten der Theorien deliberativer Demokratie und kommunikativen Handelns kann und soll im folgenden Teil nicht erschöpfend betrachtet werden. Im Vordergrund wird die Betrachtung des öffentlichen Vernunftgebrauchs stehen, der das Herzstück deliberativer Demokratietheorien bildet und, wo nötig, durch über diesen hinausführende Theorien ergänzt. An dieser Stelle sei Walzer und dessen pragmatischem Umgang mit der deliberativen Demokratie gefolgt, der sich, in ironischer Bescheidenheit, mit einem an der Komplexität vieler der zu betrachtenden Theorien gemessen vergleichsweise „niedrigeren Niveau philosophischer Entwicklung und Rechtfertigung“ (Walzer 1999: 39) begnügt, „was sie für Leute wie mich, die sich auf diesem niedrigeren Niveau bewegen, zugänglicher macht“ (ibid.). Damit ist gemeint, dass, der amerikanischen Schule nach Rawls folgend und im Gegensatz zum deutschen Zugang in der Tradition Habermas, einige grundlegende Prämissen „ohne irgendeinen aufwendigen Nachweis ihres philosophischen Status schlicht

vorausgesetzt“ (ibid.) werden. Entscheidend ist nicht, unter welchen Voraussetzungen die Theorien deliberativer Demokratie zu wahren oder wahrhaftigen Erkenntnissen kommen und ob Moral sich überhaupt letztgültig definieren lässt, sondern ob und unter welchen Voraussetzungen rechter Populismus den Anforderungen und Mechanismen der mit der Deliberation untrennbar verbundenen öffentlichen Vernunft überhaupt gerecht werden kann. Das Verhältnis von Populismus und Deliberation soll nicht unter der unerschöpflichen und letztlich nicht zielführenden Analyse der Details leiden, in denen sich die beiden großen Strömungen der klassischen Deliberationstheorien von Rawls und Habermas unterscheiden. Daher soll vor allem das übergeordnete Grundprinzip deliberativer Demokratie betrachtet und die wesentlichen Merkmale der ihr zugrundeliegenden öffentlichen Vernunft gefunden werden. Hierzu ist zunächst ein Exkurs über den vielschichtigen und alles andere als einheitlich behandelten Begriff der öffentlichen Vernunft sowie die grundlegenden Prämissen der deliberativen Demokratie von Nöten.

#### **4.1.1 Öffentlicher Vernunftgebrauch bei Rawls und Habermas – Zwischen Republikanismus und Liberalismus**

Walzer sieht die Deliberationstheorien als „interessante Entwicklung des amerikanischen Liberalismus“ (Walzer 1999: 39) und ordnet damit, wie auch Rawls (vgl. 1998: 115), den öffentlichen Vernunftgebrauch dem weiten Feld des politischen Liberalismus zu. Liberalismus zeichnet sich nach Rawls vor allem durch die „Bestandteile der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft“ (ibid.), und ganz speziell durch die mithilfe des Gebrauchs öffentlicher Vernunft in Form offener Diskussion zu klärende Frage nach Gerechtigkeit, sowie die damit einhergehende Herstellung eines übergreifenden Konsens der Bürger aus (vgl. ibid.: 115-116). Wie Rawls (vgl. 2001b: 57) zudem anmerkt, gibt es viele Konzepte von Liberalismus, und damit eine ebenso große Fülle an Konzepten der öffentlichen Vernunft, was aber nicht bedeutet, dass sich nicht grundlegende und von spezifischen Detailfragen unabhängige Ideale, Prinzipien und Standards finden lassen. Im Mittelpunkt dieses allgemein verstandenen Oberbegriffs von Liberalismus steht „die grundlegende ordnungsstiftende Idee der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness, welche die anderen grundlegenden Ideen systematisch verbindet, die Idee der Gesellschaft als eines fairen generationenübergreifenden Systems der Kooperation“ (Rawls 1998: 81). Habermas wendet gegen dieses liberalismuszentrische Verständnis des öffentlichen Vernunftgebrauchs berechtigterweise ein, dass dieser die Beteiligung des Bürgers zum Gegenstand hat, sich also nicht nur, dem klassisch liberalen Verständnis von Freiheit entsprechend, vor allem seiner

negativen Freiheiten und Abwehrrechte als Schutz vor Eingriffen in die Freiheit (vgl. Rawls 2001a: 166) bedient, sondern eben gerade von seinem Recht auf Mitwirkung am politischen Prozess Gebrauch macht, wie es für das republikanische Konzept von Liberalismus zentral ist:

„Die Staatsbürgerrechte, in erster Linie die politischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte, sind vielmehr positive Freiheiten. Sie garantieren nicht die Freiheit von äußerem Zwang, sondern Beteiligung an einer gemeinsamen Praxis, durch deren Ausübung die Bürger sich erst zu dem machen können, was sie sein wollen – zu politisch verantwortlichen Subjekten einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen“ (Habermas 1999: 279).

Sowohl der Liberalismus als auch der mit ihm eng verwandte, doch in wesentlichen Punkten nicht deckungsgleiche, Republikanismus bilden für Habermas jene philosophischen Quellen, aus denen sich der öffentliche Vernunftgebrauch maßgeblich speist:

„Die Diskurstheorie nimmt Elemente von beiden Seiten auf und integriert sie im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlussfassung. Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen pragmatischen Überlegungen, Kompromissen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, daß unter Bedingungen eines problembezogenen Informationszuflusses und sachgerechter Informationsverarbeitung vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden“ (Habermas 1992: 259-360).

Die starke Miteinbeziehung des Einzelnen, die durch die bürgerliche Mitwirkung am Diskurs zum Tragen kommt, stellt eine Aufwertung des individuellen Willens dar, sofern man, so wie es die Deliberationstheorien und der Republikanismus tun, dem über die vornehmlich negative Freiheit hinausgehenden Wunsch des Bürgers, sich Ausdruck zu verleihen und seine politische Welt mitzugestalten, einen intrinsischen Wert zugesteht.

Zugleich werden privater und öffentlicher Raum miteinander verknüpft, da der individuellen Freiheit dasselbe Gewicht beigemessen wird, wie der Integrität der Gemeinschaft, was naturgemäß die Anforderungen an den Bürger erhöht – schließlich wird ihm mehr zugemutet, als die reine Orientierung am jeweils eigenen Interesse (vgl. Habermas 1999: 280-281). Die liberale Abgrenzung der Sphäre vorpolitischer, nicht-öffentlicher Privatheit von der öffentlichen Identität des Bürgers (vgl. *ibid.*: 91) bildet für Habermas, eine künstliche Grenze zwischen den beiden Sphären, „von denen die eine durch politische Teilnahme- und Kommunikationsrechte, die andere durch liberale Freiheitsrechte geschützt“ (*ibid.*) wird.

„Eine solche a priori vorgenommene Grenzziehung zwischen privater und öffentlicher Autonomie widerspricht aber nicht nur der republikanischen Intuition, daß sich Volkssouveränität und Menschenrechte aus derselben Wurzel herleiten. Sie widerspricht auch der historischen Erfahrung, vor allem dem Umstand, daß die geschichtlich variierenden Grenzziehungen zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit unter normativen Gesichtspunkten stets problematisch gewesen ist“ (ibid.).

Öffentliche und private Ausübung von Rechten stehen, so Habermas, in einem interdependenten, reziproken Verhältnis (vgl. Habermas 1992: 162), wenngleich die Trennung zu keiner Zeit vollkommen aufgehoben ist und, wie im Liberalismus, auch zwischen Staat und Gesellschaft aller Wechselseitigkeit zum Trotz eine erkennbare Grenze verbleibt (vgl. ibid.: 363) und verbleiben muss.

Ogleich sich Habermas' Kritik gegen die Rawls unterstellte, allzu starr einer idealtypisch-liberalen Denkweise folgenden Idee einer als gegeben behandelten Wertsphäre richtet (vgl. Habermas 1999: 91), geht diese Kritik zu weit, ganz abgesehen davon, dass auch Habermas letztlich im Zirkelschluss das republikanische Verhältnis von Öffentlich und Privat mithilfe des als gegeben anzunehmenden Republikanismus zu erklären versucht. Zum einen will auch Rawls die negativen Freiheiten des Liberalismus nicht auf den rein nicht-öffentlichen Bereich des Individuums begrenzen:

„Es ist falsch zu sagen, der Liberalismus konzentriere sich ausschließlich auf die Rechte von Individuen; vielmehr schützen die von ihm anerkannten Rechte Vereinigungen, kleinere Gruppen und Individuen gleichermaßen voreinander“ (Rawls 1998: 323).

Er umfasst also auch überindividuelle Zusammenschlüsse, die sich im öffentlichen Raum bewegen.

Zum anderen begegnet seine wohl gegen den immer wieder aufkommenden Vorwurf der unrealistischen Annahme eines geradezu artifiziell anmutenden, von gesellschaftlichen Konventionen losgelösten Menschen hinter dem Schleier der Unwissenheit (vgl. Kersting 2004: 142) gerichtete Replik auch einer allzu strengen Trennung der zwei Sphären des Politischen. Dass die „umfassenden religiösen, philosophischen oder moralischen Auffassungen“ (Rawls 1998: 323), die der Einzelne vertreten mag als freiwillig gelten, soll nicht bedeuten, „daß wir sozusagen aus freien Stücken, losgelöst von allen bestehenden Loyalitäten und emotionalen Bindungen“ (ibid.) agieren. „Durch die Gewohnheiten und Konventionen unserer Kultur haben wir unseren Platz in der sozialen Welt gefunden; sie bestimmen unser Selbstverständnis“ (ibid.). Daher gilt, dass jeder Gebrauch der öffentlichen

Vernunft, jede Suche nach allgemein gültiger Gerechtigkeit und Konsens „die einander entgegengesetzten religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschließt, welche sich mutmaßlich über Generationen hinweg in einer Gesellschaft entfalten“ (Rawls 1994b: 306), und auf die in *Kapitel 4.2.2.1* näher eingegangen wird. Solche der Sphäre des Privaten zugeordnete Lehren können, sofern sie den Vorrang der öffentlichen Vernunft anerkennen, sogar förderlich für den Gebrauch öffentlicher Vernunft sein und diese beleben und festigen (vgl. Rawls 2001a: 153-154). Rawls entwickelt den öffentlichen Vernunftgebrauch aus dem Liberalismus, versteht diesen aber erkennbar nicht als eine dogmatische und unüberwindliche Dichotomie von öffentlichem und privatem Raum, wie von Habermas unterstellt, individuelle moralische beziehungsweise philosophische Auffassungen und Lehren überschreiten die Schwelle der privaten Sphäre. Der Schleier der Unwissenheit bildet eine Barriere, die vor der öffentlich-deliberativen Erarbeitung von für alle Beteiligten gültigen – oder doch wenigstens hinnehmbaren – Antworten auf die Frage nach Moral und Gerechtigkeit stehen soll. Dennoch wird der im öffentlichen Vernunftgebrauch zu zählende Einfluss persönlicher säkularer oder religiöser Ansichten nicht ausgeblendet (vgl. *ibid.*: 138). So sind zumindest die späteren Variationen von Rawls' Theorie mit Habermas' zwischen Liberalismus und Republikanismus verorteter Interpretation keineswegs unvereinbar.

Das republikanische Ideal beinhaltet eine spezielle Sichtweise auf Staat, Gesellschaft und Bürger:

„Nach republikanischer Auffassung bildet die politische Meinungs- und Willensbildung der Bürger das Medium, über das sich die Gesellschaft als ein politisch verfaßtes Ganzes konstruiert. Die Gesellschaft zentriert sich im Staat; denn in der politischen Selbstbestimmungspraxis der Bürger wird das Gemeinwesen sich seiner im ganzen bewußt und wirkt über die kollektiven Willen der Bürger auf sich selbst ein“ (Habermas 1999: 286).

Das Wesen des republikanischen Staates wird dabei nicht nur maßgeblich von der Gesellschaft bestimmt, deren Gravitationszentrum er, anders als der von der Gesellschaft weitgehend getrennte klassisch-liberale Staat, bildet, der Republikanismus verschiebt auch seine *raison d'être*:

„Die Existenzberechtigung des Staates liegt nicht primär im Schutz gleicher subjektiver Rechte, sondern in der Gewährleistung eines inklusiven Meinungs- und Willensbildungsprozesses, in dem sich freie und gleiche Bürger darüber verständigen, welche Ziele und Normen im gemeinsamen Interesse aller liegen“ (Habermas 1999: 280).

Zumindest für den Pfad des Republikanismus, den Llanque (vgl. 2012: 117-119), in Abgrenzung zum latent totalitaristische Züge aufweisenden Republikanismus nach Rousseau, als *dynamischen Republikanismus* bezeichnet, wird die Frage nach dem geteilten Interesse erst durch den gemeinsamen Willensbildungsprozesses geklärt und stellt nicht dessen Grundlage dar. Während die republikanische Auffassung das politische Gemeinwesen konstituiert und somit die Regierung durch Wahlen als Ausdruck des Willens der Gemeinschaft auf die Durchführung bestimmter Politiken festlegt, so Habermas (vgl. 1992: 363), wird die Regierung im liberalen Fall vom Volk legitimiert aber nicht weiter verpflichtet. Rawls (vgl. 2001a: 135-136) beschreibt dies als Platz an der Seitenlinie der Politik, der dem Bürger im öffentlichen Vernunftgebrauch zugestanden wird, und von dem aus er, entsprechend seiner Idealvorstellung des Gebrauchs öffentlicher Macht, die politischen Akteure bewerten und notfalls zur Rechenschaft ziehen soll.

Die Diskurstheorie bringt nun eine zwischen Konstitution und Legitimation angesiedelte Vorstellung ins Spiel:

„Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen der demokratischen Meinungs- und Willensbildung funktionieren als wichtigste Schleuse für die diskursive Rationalisierung der Entscheidungen einer an Recht und Gesetz gebundenen Regierung und Verwaltung. Rationalisierung bedeutet mehr als bloße Legitimation, aber weniger als Konstituierung der Macht. [...] Die nach demokratischen Verfahren zu kommunikativer Macht verarbeitete öffentliche Meinung kann nicht selber ‚herrschen‘, sondern nur den Gebrauch der administrativen Macht in bestimmte Richtungen lenken“ (Habermas 1992: 364).

Hier entfernt Habermas sich in seinem Staats- und Gesellschaftsverständnis von Rawls' Konzeption, nicht jedoch in den Voraussetzungen, die an den Willen zur gesellschaftspolitischen Beteiligung des Bürgers auch außerhalb der privaten Sphäre gestellt werden, wenngleich Rawls selbst diese nicht republikanisch begründet:

„Eine wohlgeordnete Gesellschaft, die öffentlich und wirksam von einer anerkannten politischen Konzeption reguliert wird, erzeugt ein Klima, das die Bürger einen Gerechtigkeitssinn ausbilden lässt, der sie geneigt macht, ihre Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen und keine gegenläufigen Interessen zu entwickeln, umgekehrt werden die Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft dadurch gestärkt, daß das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs fest im Verhalten der Bürger verankert ist“ (Rawls 1998: 360).



Eine Antwort auf die Frage, woran Rawls diese doch recht wesentliche Prämisse bürgerlichen Gestaltungswillens festmacht, bleibt er, wie von ihm selbstkritisch angemerkt, schuldig und verbleibt im Interesse seiner Theorie in der Hoffnung, richtig zu liegen (vgl. *ibid.*). Dieses Eingeständnis zeigt das eingangs von Walzer festgestellte absichtlich niedrigere Niveau philosophischer Rechtfertigung der amerikanischen Deliberationstheorie (vgl. Walzer 1999: 39), doch auch Habermas kann in seinem auf verfahrensrechtlichen Mechanismen basierendes Konzept (vgl. Buchstein 2009: 114) nicht auf das Vorliegen republikanischer Tugenden als anzunehmende Bedingung verzichten (vgl. Jörke 2014: 380), ohne diese Annahme weiter zu begründen. „Es ließe sich sogar argumentieren, dass deliberative Verfahren, gerade weil sie die Bereitschaft zur Perspektivenübernahme innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft erfordern, letztlich noch viel mehr auf sittliche und kognitive Ressourcen angewiesen sind, als dies im klassischen Republikanismus der Fall gewesen ist“ (*ibid.*), so Jörke, obgleich er nur das gefühlte Nichtvorhandensein entsprechender sozialer Voraussetzungen in der modernen Gesellschaft als Beleg für diese Annahme präsentieren kann (vgl. *ibid.*: 380-381).

Habermas selbst jedenfalls hält die institutionalisierten Prinzipien und Grundrechte des Rechtsstaates für ausreichend, um die Lücke zwischen dem erforderlichen und dem vorhandenen Maße bürgerlich-republikanischer Tugend zu schließen:

„Die Diskurstheorie macht die Verwirklichung einer deliberativen Politik nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren“ (Habermas 1999: 287).

Wie Forst anmerkt, ist es, zumindest für das anzuzielende Ergebnis eines funktionierenden Diskurses aber zweitrangig, auf welchen Prinzipien die Institutionen basieren, die eben jenen ermöglichen:

„Kulturelle Voraussetzungen für eine deliberative Demokratie müssen von Institutionen begleitet werden, die faire und effektive Partizipation ermöglichen. Dabei steht wiederum nicht im Vordergrund, ob sie basale liberale Prinzipien oder gemeinschaftliche Werte verwirklichen, sondern die Frage, ob und wie sie dabei helfen, die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit zur Geltung zu bringen“ (Forst 2007: 259).

#### **4.1.2 Antipluralistische Tendenzen des rechten Populismus**

Zwischen Liberalismus und Demokratie besteht, wie Eisenstadt in Anlehnung an Berlin aufzeigt, eine Inkommensurabilität unterschiedlicher Werte, darunter „vor allem die

Annahme von der Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit und, wenn auch mit einem gewissen Zögern, der Unvereinbarkeit von ‚negativer‘ Freiheit und bestimmten Wesenszügen des Alltagslebens in modernen Gesellschaften“ (Eisenstadt 2005: 160). Mouffe präzisiert diesen Gedanken mit ihrer Beobachtung,

„dass wir es bei der modernen Demokratie mit einer politischen Form von Gesellschaft zu tun haben, deren Spezifik aus der Artikulation zweier unterschiedlicher Traditionen resultiert. Auf der einen Seite haben wir die liberale Tradition, die von Rechtsstaatlichkeit, der Verteidigung der Menschenrechte und dem Respekt vor individueller Freiheit gekennzeichnet ist, auf der anderen die demokratische Tradition, deren Hauptideen jene der Gleichheit, der Identität zwischen Regierenden und Regierten und der Volkssouveränität sind“ (Mouffe 2008: 20).

Eine demokratische Entscheidungsfindung kann zu Spannungen mit den liberalen Freiheitsrechten des Individuums führen, „denn es gibt keine Garantie, dass eine Entscheidung, die durch demokratische Prozeduren zustande kam, nicht einige existierende Rechte bedrohen wird“ (ibid.: 21-22). Letztlich überführt Mouffe damit nur Tocquevilles fast zwei Jahrhunderte alte Warnung vor dem Konflikt zwischen Freiheit und Gleichheit in die Gegenwart. Die Bürger neigen dazu den Versuch zu unternehmen, die widersprüchlichen Bedürfnisse nach Führung und Freiheit zugleich zu befriedigen und sich so selbst mithilfe ihrer Regierung zu bevormunden, so Tocqueville (vgl. 1976: 815), sie „verquicken die Zentralisierung und die Volkssouveränität“ (ibid.). Der demokratische Staat droht, die Freiheit zu verschlingen, wenn der Wunsch nach Gleichheit und sicherer Bequemlichkeit die Überhand gewinnen (vgl. ibid.: 814-815). Genau auf diesen tektonischen Riss zielt das *Wir sind das Volk* des rechten Populismus, auch wenn er Tocquevilles Befürchtung umdreht und ein Zuviel an liberalen Rechten und ein Zuwenig an Volkssouveränität beklagt.

Es ist selbstredend nicht der Liberalismus selbst, gegen den sich die Kritik richtet, schließlich behauptet die AfD von sich selbst in ihrem Grundsatzprogramm „wir sind Liberale und Konservative“ (AfD 2016: 6) und möchte den „liberalen, freiheitlichen Rechtsstaat“ (ibid.: 76) gegen staatliche Eingriffe verteidigen. Obgleich man sich das Label *Liberal* anzuhaften versucht, sind die antiliberalen Tendenzen und die schon ausgeführte Ablehnung liberaler Freiheits-, Abwehr- und Minderheitsrechte vonseiten der AfD und des Rechtspopulismus allzu offensichtlich. Dazu gehört im weitesten Sinne auch, dass in ganz ähnlicher Form republikanisch geprägte Begrifflichkeiten wie *Verfassungspatriotismus* und *Leitkultur* ge-, tatsächlich aber missbraucht werden, um deren eigentlich freiheitlich und inklusiv gedachten

Konzepte zu ignorieren und sie zu ihrer ursprünglichen Stoßrichtung entgegengesetzten Worthülsen zu transformieren.<sup>47</sup>

#### 4.1.2.1 Political Correctness als Tyrannei der Mehrheit

Eine Bedeutung kommt den liberalen Freiheitsrechten aus populistischer Sicht besonders dort zu, wo die eigene Freiheit zur freien Rede tangiert gesehen wird. Es bestehe laut AfD-Bundesvorstand eine „Gesinnungsdiktatur“ (AfD 2018), die jeden bestraft, der sich gegen sie auflehne (vgl. AfD Kompakt 2018). Grundlage der Gesinnungsdiktatur sei eine als Richtlinie der öffentlich erlaubten und verbotenen Meinungen fungierende Kultur der „gesellschaftsschädigenden Politischen Korrektheit und des Meinungsdictats in allen öffentlichen Diskursen“ (AfD 2016: 11). So verantworte

„ein ideologisch vergiftetes Klima der ‚politischen Korrektheit‘ Sprachverbote und Sprachregelungen. Verstöße führen zu gesellschaftlicher Stigmatisierung, teilweise sogar zu beruflichen Nachteilen; diese Art von Umgang mit unangepassten Meinungen war in der Vergangenheit Merkmal totalitärer Staaten, aber nicht von freien Demokratien. [...] Eine offene Diskussion wird damit verhindert. [...] Die AfD fordert daher das selbstverständliche Recht auf freie Rede für freie Bürger wieder ein“ (AfD 2016: 58).

Die AfD greift mit ihrer Behauptung einer *Gesinnungsdiktatur* Mills urliberale Warnung vor der „Tyrannei der Mehrheit“ (Mill 2008: 9) auf. Die Gesellschaft, so Mill, übt

„eine soziale Tyrannei aus, fürchterlicher als viele andere Arten politischer Bedrückung. [...] Schutz gegen die Tyrannei der Behörde ist daher nicht genug, es braucht auch Schutz gegen die Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens, gegen die Tendenz der Gesellschaft, durch andere Mittel als zivile Strafen ihre eigenen Ideen und Praktiken als Lebensregeln denen aufzuerlegen, die eine abweichende Meinung haben, die Entwicklung in Fesseln zu schlagen, wenn möglich die Bildung jeder Individualität, die nicht mit ihrem eigenen Kurs harmoniert, zu verhindern und alle Charaktere zu zwingen, sich nach ihrem eigenen Modell zu formen“ (ibid.: 10).

Eine Gefährdung des Rechts, von der herrschenden Meinung divergierende Ansichten zu äußern, beziehungsweise des Abwehrrechts, sich der Übernahme der herrschenden Meinung zu widersetzen, kommt dabei nicht nur von Seiten der „politischen Beauftragten“ (ibid.: 9), sondern explizit von den Mitbürgern, sodass „die Gesellschaft selbst der Tyrann ist“ (ibid.).

---

<sup>47</sup> Siehe Kapitel 3.2.2.4 und 3.2.2.5.

Bedenkt man, dass der Populismus als selbstermächtigtes Sprachrohr der schweigenden Mehrheit gesehen werden möchte, so erscheint es zunächst widersprüchlich, sich zugleich der Tyrannei einer feindlich gesinnten Majorität ausgesetzt zu behaupten. Hier kommt jedoch der sorgsam gepflegte Elitenmythos zu Hilfe. Was das vorherrschende Meinen und Empfinden ist, muss nicht auch von der zahlenmäßigen Mehrheit der Bevölkerung festgelegt oder auch nur befolgt werden, wenn davon ausgegangen wird, dass eine den öffentlichen Diskurs bestimmende *Kommunikatorenklasse* in Form einer kleinen, aber alle Fäden in der Hand haltenden Elite (vgl. Hitzler 1997: 183) vorgibt, welche Ansichten öffentlich vertreten werden dürfen und sollen.

Der Populist stilisiert sich zum Opfer einer sein Recht auf freie Meinung zu unterdrücken versuchenden Allianz aus Eliten und den ihnen hörigen Teilen der Gesellschaft. Wer abweichende Meinungen vertrete, habe zwar nicht unbedingt von staatlicher Seite mit Bestrafung zu rechnen, werde aber, ganz im Sinne Mills, sozial geächtet. Solange nicht die vom Gesetzgeber bewusst sehr weit gefasste Grenze des rechtlich erlaubten überschritten werde, so die zumindest oberflächlich liberal anmutende Argumentation, dürften die freie Rede und das politische Handeln nicht eingeschränkt werden. Genau dies tue aber eine radikale Minderheit und diese „rücksichtslose Intoleranz verdrängt jede Vielfalt und Freiheit“ (Pazderski 2018c). Die Forderung nach Toleranz in Form von Respekt für Minderheiten wird als Marginalisierung der Mehrheit gedeutet (vgl. Amann 2018: 81). Angesichts dieser Einschränkung der Freiheit gelte es, so der Tenor, sowohl die negative Freiheit in Form des Schutzes vor Eingriffen von staatlicher wie gesellschaftlicher Seite zu bewahren, als auch die positive Freiheit des Rechts auf freie Meinungsäußerung vor der tyrannischen *Political Correctness* zu schützen.

Die Kritik an der Idee politischer Korrektheit ist an sich weder antiliberal noch vom rechten Populismus aufgebracht worden. Schon in den 1960er Jahren warnt Fraenkel davor, dass ein durch die Massenmedien „erzeugter genereller Konformismus [...] der Errichtung eines amorphen Massenstaates den Weg zu ebnen“ (Fraenkel 2007b: 160) drohe, und wenngleich seine Sorge in erster Linie einer möglichen Parlamentsverdrossenheit gilt (vgl. *ibid.*: 161), so beschreibt sie eben jene Jahrzehnte später von der AfD beanstandete Mechanismen. Die ursprünglich aus dem durchaus liberalen Gedanken der Förderung von Minderheitenrechten entwickelte politische Korrektheit sei bei Lichte betrachtet alles andere als progressiv und habe gerade den Minderheitenrechten einen Bärendienst erwiesen, wie einige Autoren annehmen (vgl. Müller 1995: 10). Ihr Resultat sei „keine ‚sozialpolitische Aufwertung‘,

sondern Kastration“ (Hughes 1994: 203). Politische Korrektheit kann, wie Müller (vgl. 1995: 11) ausführt, in genau jenem die Freiheit aufzehrenden radikalen Demokratieverständnis münden, vor dem Tocqueville warnt:

„Hinter dem radikal-egalitären Impetus der Political Correctness-Bewegung verbirgt sich eine Haltung, die den Demokratisierungsgrad der Gesellschaft stetig zu steigern bestrebt ist. Ihre Denklinien werden bis zu jener Grenze ausgezogen, wo es überhaupt keine gesellschaftlichen Differenzen mehr gibt. Im Gegensatz zu jener Demokratieauffassung, die sich in ihren Zielen auf das Mögliche und Machbare beschränkt, dem politischen ‚muddling through‘ das Wort redet, sind die Anwälte der political correctness darauf aus, den Gedanken der gesellschaftlichen Progression zu radikalisieren und einen Zustand anzustreben, in dem sich soziale Differenzen ins Nichts verflüchtigen“ (Müller 1995: 11).

Aus liberaler Sicht ist politische Korrektheit also keineswegs unproblematisch, dient aber der AfD und mit ihr verwandten rechtspopulistischen Akteuren erkennbar als ein gegen die liberalen Grundwerte als solche gerichteter Kampfbegriff. Neben dem Multikulturalismus bietet besonders die politische Korrektheit eine Zielscheibe, auf die sich die antipluralistischen Tendenzen des Rechtspopulismus entladen können. Die Behauptung, für sich selbst das liberale Versprechen von Toleranz gegenüber der abweichenden Meinung einzufordern, fungiert als Feigenblatt. Dahinter steckt die aus dem Homogenisierungsbestreben hervorgehende Notwendigkeit der Intoleranz gegenüber allem, was dem monolithischen Volkswillen entgegensteht, unter dem Banner der Meinungsfreiheit soll dem politischen Kontrahenten das Recht auf freie Rede genommen werden.

#### **4.1.2.2 Ein antipluralistisches Verständnis von Volkssouveränität**

Die Kluft zwischen der Konstruktion eines homogenen Volkes und der liberalen Akzeptanz des Pluralismus klappt bei der sich aus dem unterstellten Volkswillen ergebenden Frage nach dem Gemeinwohl besonders weit auf. Einige von Fraenkels Überlegungen zum organisatorischen Verhältnis von Totalitarismus und Pluralismus (vgl. Fraenkel 2007a: 258) lassen sich, trotz der ansonsten erheblichen theoretischen wie qualitativen Unterschiede zwischen rechtem Populismus und totalitärer Diktatur, auch auf den Konflikt von Rechtspopulismus und Pluralismus übertragen. So wie der Totalitarismus „von der Hypothese eines eindeutig bestimmbar vorgegebenen Gemeinwohls“ (ibid.: 259) ausgeht, unterstellt auch der Populismus durch sein fiktives Volk ein Allgemeinwohl, das sich, der absoluten Homogenität der Interessen seiner Bürger und seinem einheitlichen Willen sei Dank, mit dem

Volkswillen deckt.<sup>48</sup> Demgegenüber kann es – anders als bei Aristoteles’ idealer Polis oder Rousseaus auf eine Gemeinschaft statt freiheitliche Gesellschaft abzielenden *volonté générale* – im Liberalismus kein für alle Bürger verbindliches Gutes geben, sondern nur pluralistische Vorstellungen des je individuellen Guten (vgl. Schwaabe 2002: 46-47):

„Die zivile Gesellschaft wird daran gemessen, ob sie fähig ist, Bürger hervorzubringen, die wenigstens manchmal Interessen verfolgen, die über ihre eigenen und diejenigen ihrer Genossen hinausgehen, und die über das politische Gemeinwesen wachen, das die Netzwerke der Vereinigungen fördert und schützt“ (Walzer 1992: 93).

Wie diese überindividuellen Interessen im Detail ausgestaltet sind, muss in der freien Gesellschaft stets aufs Neue von ihren Mitgliedern gemeinsam hinterfragt und definiert werden.

Der Pluralismus beruht „auf der Hypothese, in einer differenzierten Gesellschaft könne im Bereich der Politik das Gemeinwohl lediglich a posteriori als das Ergebnis eines delikaten Prozesses der divergierenden Ideen und Interessen der Gruppen und Parteien erreicht werden“ (Fraenkel 2007a: 259). Das bedeutet zwar nicht, dass jede Art eines *consens omnium* vom Liberalismus bestritten wird. Schließlich muss über ein Minimum der für den Staat lebensnotwendigen Fundamentalfragen aus der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik zumindest eine weitgehende Übereinstimmung bestehen (vgl. *ibid.*), und der eigentliche semantische Coup des Liberalismus besteht in der Erzeugung allgemeinen Wohls durch partikulares Eigeninteresse (vgl. Fischer 2006: 48), er ignoriert dieses mithin nicht. Was das anzustrebende Gute, an dem das Wohl der Allgemeinheit gemessen kann sein soll, wie genau das Wohl der Allgemeinheit genau auszusehen hat, muss der Liberalismus aber bewusst möglichst offenlassen. Nur so wird verhindert, dass ethisch-moralische und normative Erwägungen die Freiheit unnötig einschränken und das Individuum unter der Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens zu seinem Glück zu zwingen versuchen. Der Populismus mit seiner Konvergenz privater Interessen und allgemeinen Wohls sieht im Pluralismus keine Freiheit, sondern eine Bedrohung der Homogenität und eine stete Erinnerung an die verlorene Vertrautheit. Wenn Nassehi (vgl. 2017: 145) also den Unionsparteien die Versöhnung des Pluralismus mit den Bedürfnissen nach Beständigkeit nahelegt, um auf diesem Wege der AfD Wähler abspenstig zu machen, verkennt er die

---

<sup>48</sup> Siehe Kapitel 3.2.4.

Unvereinbarkeit des für den Populismus zentralen Homogenitätsgedankens mit dem diesem diametral entgegenwirkenden Pluralismus.

Liberalismus, gleich welcher Ausprägung, vermag den Konflikt mit der auf Mehrheitsentscheid basierenden Demokratie ebenso zu verkraften, wie die sich aus dem Pluralismus ergebenden Auswüchse divergierender Meinung, die antiliberalen und antipluralistischen Züge annehmen, eben weil er die grundsätzliche Unvereinbarkeiten nicht zu kontrollieren trachtet, sondern als unvermeidbar akzeptiert. Diese Akzeptanz erstreckt sich auch ganz bewusst auf die daraus resultierende hohe Wahrscheinlichkeit politischer Auseinandersetzung, so Berlin, denn „wenn, wie ich glaube, die Ziele der Menschen vielfältig sind und wenn sie prinzipiell nicht alle miteinander vereinbar sind, dann läßt sich die Möglichkeit von Konflikt – und von Tragik – im privaten wie im gesellschaftlichen Leben des Menschen nie ganz ausschließen“ (Berlin 2006: 252). Aus dieser Unvereinbarkeit kann aus liberaler Sicht nur die Abwägung zwischen den verschiedenen Werten und Ansprüchen folgen, „unter denen Gleichheit, Gerechtigkeit, Glück, Sicherheit, öffentliche Ordnung vielleicht die naheliegendsten Beispiele sind. Aus diesem Grund kann jene Freiheit nicht unbegrenzt sein“ (ibid.: 253). Diese Anerkennung der Notwendigkeit einer die totale Freiheit einschränkenden Abwägung ist es, die den fundamentalen Gegensatz zwischen Liberalismus und Demokratie zu überbrücken schafft.

Der Populismus kann das nicht. Seine den Pluralismus ausschließende Sehnsucht nach völkischer Homogenität und Stabilität verwehrt sich der Akzeptanz von unauflösbarer Dichotomie. Er sieht sich daher auch außerstande hinzunehmen, dass, infolge der schon erwähnten Möglichkeit der Einschränkung fundamentaler liberaler Werte durch demokratische Entscheidungsfindung, in einer liberalen Demokratie „der Ausübung der Volkssouveränität immer Grenzen gesetzt“ (Mouffe 2008: 22) werden müssen. Schon die Liberalen des 19. Jahrhunderts „wiesen darauf hin, daß die Souveränität des Volkes die Souveränität der Individuen leicht zerstören konnte“ (Berlin 2006: 245). Das ist, neben der die Freiheit beschneidenden vorherrschenden Meinung, der zweite Aspekt der von Mill gefürchteten Tyrannei der Mehrheit, denn

„das Volk, welches die Macht ausübt, ist nicht immer dasselbe Volk wie das, über welches sie ausgeübt wird [...]. Überdies bedeutet der Wille des Volkes praktisch den Willen des zahlreichsten oder des aktivsten seiner Teile, nämlich der Mehrheit oder derjenigen, denen es gelingt, sich als die Mehrheit anerkennen zu lassen“ (Mill 2008: 9).

Die Demokratie von der die AfD unter dem Deckmantel der Volkssouveränität spricht, soll ein reiner Mehrheitsentscheid sein, oder, eher noch, die Herrschaft derjenigen, die sich selbst als wahre Mehrheit betrachten. Liberal-demokratische Prozesse der Entscheidungsfindung können, angesichts des Absolutheitsanspruchs des Populismus, ohnehin entfallen.

Ein solch ins Extrem gesteigertes Modell der Volkssouveränität, bei dem selbst die parlamentarische Entscheidungsfindung praktisch unnötig wird, entspricht dem um seine liberalen Prinzipien beraubten, antipluralistischen Demokratieverständnisses im Sinne Carl Schmitts: „Der Glaube an den Parlamentarismus, an ein government by discussion, gehört in die Gedankenwelt des Liberalismus. Er gehört nicht zur Demokratie“ (Schmitt 1985: 13). Dahinter steckt eine Ablehnung jeder Form von Heterogenität, die weit über politische Prozesse hinausgeht und jegliche Form politischen wie gesellschaftlichen Pluralismus zurückweist: „Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“ (ibid.: 14), so Schmitt. Pluralismus bedeutet für ihn „die souveräne Einheit des Staates, d. h. die politische Einheit zu leugnen“ (Schmitt 2009: 38), kommt mithin der Desintegration des Staates gleich. Die Idee des Pluralismus sei demnach nur eine aus diversen Quellen inkohärent zusammengesetzte Spielart des Liberalismus, die den Staat zum bloßen Diener einer ökonomisch ausgerichteten Gesellschaft machen wolle (vgl. ibid.: 41-42), oder ihn zumindest relativiere und schwäche (vgl. Schmitt 1930: 31). Der Staat drohe zu einer *Polykratie* zu mutieren (vgl. Schmitt 1996: 93), die „mit dem pluralistischen Auseinanderbrechen eines parlamentarischen Gesetzgebungsstaates bei gleichzeitiger intensivster Entwicklung des Staates zum Wirtschaftsstaat zusammentrifft“ (ibid.: 94).

Wie auch immer geartete ethische und moralische Folgen können sich für Schmitt aus dem Pluralismus nicht ergeben, denn die aus ihnen abgeleiteten Treuepflichten und Loyalität seien „nur gegenüber konkret existierenden Menschen oder Gebilden möglich, nicht gegenüber Konstruktionen und Fiktionen“ (Schmitt 1930: 32). Im Pluralismus mit seinen divergierenden Akteuren und Interessen verkomme das Politische zu einer sozialen Assoziation unter vielen (ibid.: 36). Allenfalls der notfalls kriegerisch ausgetragenen Konkurrenz zwischen Staaten will Schmitt, in vollendeter Verdrehung des Begriffes, einen Pluralismus der Interessen und Ziele bescheinigen (vgl. Schmitt 2009: 50).

Der von Schmitt und dem modernen Rechtspopulismus geteilte Antipluralismus kommt nicht nur einer Ablehnung des Liberalismus gleich, sondern stellt auch das grundlegende Prinzip der politischen Willensbildung im parlamentarischen Staat in Frage, „denn dort erfolgt die



politische Willensbildung über die Parteien als Repräsentanten pluraler gesellschaftlicher Interessen“ (Becker 1982: 86). Das homogene Volk mit seinem Volkswillen hat keine divergierenden Interessen und braucht damit keine Repräsentation eben solcher, der Staat aber, dessen Bürger, was auch im populistischen Diskurs nicht geleugnet wird, von „der immerwährenden Unterschiedlichkeit menschlicher Eigenschaften, Interessen und Neigungen“ (ibid.) durchzogen sind, aber schon. Demokratie kann ohne ein Mindestzugeständnis an den Pluralismus keinen Bestand haben, die antipluralistische Gesinnung des rechten Populismus lässt sich allenfalls mit einem autoritären Demokratiebegriff im Sinne Schmitts vereinigen, nicht jedoch mit der liberalen Demokratie.

#### **4.1.2.3 Die parasitäre Natur des Populismus**

Obwohl er mit den elementarsten Voraussetzungen des Kombinati aus Freiheit und Demokratie unvereinbar scheint, bleibt der Populismus an dieses jedoch in einem solchen Maße gebunden, gar von ihm abhängig, dass sich seine von Diehl (vgl. 2012: 16) als *parasitär* bezeichnete Natur unschwer erkennen lässt. Wie Diehl zu Recht anmerkt, liegt in der populistischen Übersetzung demokratischer Repräsentation auf einen Vertreter des wahren Volkes eine Verengung des demokratischen Prinzips der *Regierung durch das Volk* vor, wenngleich die von Diehl als gegeben angesehene Figur eines charismatischen Führers (vgl. ibid.) überhaupt nicht notwendig ist, wie der Erfolg der AfD mit ihrem wechselnden Führungspersonal zeigt.<sup>49</sup> Zudem wird die Forderung nach mehr Kontrolle der Volksvertreter durch die Personifizierung politischer Repräsentation in der Gestalt des populistischen Anführers nicht einfach umgangen, wie Diehl (vgl. ibid.) annimmt, sondern, angesichts der behaupteten Konvergenz von populistischem Anführer und Volkswillen,<sup>50</sup> schlicht überflüssig. Trotz dieser Unstimmigkeiten ist Diehl darin zuzustimmen, dass die populistische Logik eine parasitäre Beziehung zur Demokratie aufweist (vgl. ibid.: 17): „Die populistische Logik ist nicht per se antidemokratisch, sondern erhält vielmehr ein parasitäres Verhältnis zur Demokratie“ (ibid.), wäre ohne diese und die in ihr verankerte Idee der Volkssouveränität in seiner heutigen Form gar nicht möglich (vgl. Diehl 2017).

Zugleich verhält sich Populismus auch zum Liberalismus parasitär. Rechtspopulistische Bekenntnisse zu liberalen Werten sind zumeist eher taktische Lippenbekenntnisse, etwa wenn die Verteidigung der Meinungsfreiheit tatsächlich die Freiheit gegnerischer Positionen

---

<sup>49</sup> Wie Priester (vgl. 2012: 72) feststellt: Populistische Führer legitimieren sich nicht primär als Charismatiker, sondern als Außenseiter. Populismus kann daher sowohl mit als auch ohne charismatische Führer auftreten.

<sup>50</sup> Siehe Kapitel 3.2.3.

unterminieren soll, werden also für die Setzung der diskursiven Agenda benötigt. Ungeachtet der Prämisse, für die schweigende Mehrheit zu sprechen, stellt die AfD im 709 Mitglieder starken 19. Deutschen Bundestag zwar die drittstärkste Fraktion, ist mit ihren 91 Sitzen (vgl. Bundestag 2019) aber weit von einer Mehrheit entfernt. Als tatsächliche Minderheit profitiert der Rechtspopulismus somit direkt von den pluralistischen Freiheits- und Abwehrrechten, die es sogar jenen Stimmen, die sich gegen diese aussprechen, die Möglichkeit geben, gehört zu werden und sich in die öffentliche Debatte einzubringen. Dies ist für den Populismus unabdingbar, er braucht die Öffentlichkeit (vgl. Moffitt 2016: 95-96) und bedient sich daher ganz ungeniert jener liberaler Freiheitsrechte der pluralistischen Demokratie, die er den anderen Akteuren des politischen Wettbewerbs abspricht.

## 4.2 Das populistische Deliberationsverständnis – Eingeschränkter Dialog statt offener Diskurs

Öffentlichkeit ist der Dreh- und Angelpunkt der Deliberation, aber nicht alle Formen der außerhalb der Sphäre des Privaten vollzogenen Vernunft fallen unter die Kategorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Debatten oder Meinungsäußerungen in Universitäten, Kirchen oder anderen der Zivilgesellschaft zugehörigen Institutionen genügen ebenso wenig den Anforderungen öffentlicher Vernunft wie auf eine herrschende Klasse oder Gruppe beschränkte Erwägungen des öffentlichen Wohls (vgl. Rawls 1997: 93). Denkverfahren in solchen Vereinigungen und sozialen Verbänden sind zwar „öffentlich im Hinblick auf ihre Mitglieder, aber nichtöffentlich im Hinblick auf die politische Gesellschaft und somit nichtöffentlich im Hinblick auf die Bürger im allgemeinen“ (Rawls 2003: 149). Die einfache Unterscheidung von Privat und Öffentlich, die der grundsätzlichen Abgrenzung von sozialen Handlungs- und Verantwortungsbereichen gleichkommt (vgl. Peters 1994: 55) ist nicht ausreichend, es muss sowohl das Merkmal der Gleichheit und Reziprozität vorliegen, die Beteiligung an Kommunikation also im Prinzip jedermann offen stehen (vgl. *ibid.*: 61), als auch ein Gegenstand von kollektivem Interesse vorliegen, über den sich gemeinsam verständigt werden soll (vgl. *ibid.*: 60).

Das Erfordernis solch grundlegender *Spielregeln* ergibt sich aus den grundsätzlichen Minimalbedingungen, die jedem Modus der Konfliktbewältigung, und als solcher ist der öffentliche Vernunftgebrauch zu verstehen, unabdingbar sind, sodass eine konstruktive Begegnung der opponierenden Parteien mit Aussicht auf eine Übereinkunft überhaupt möglich wird. Diese Spielregeln des geordneten Konfliktes können Dahrendorf zufolge „nur als solche wirksam werden, wenn sie keinen Beteiligten von vornherein bevorzugen oder benachteiligen, sich auf formale Aspekte der Auseinandersetzung beschränken und die verbindliche Kanalisierung aller Gegensätze voraussetzen“ (Dahrendorf 1972: 42).

Erst wenn die Vernunft von freien und gleichen Bürgern in öffentlicher Weise genutzt wird und Fragen nach dem gesellschaftlich Erwünschten erörtert und gemeinsam gefunden werden, liegt die mit demokratischen Grundsätzen untrennbar verbundene öffentliche Vernunft vor. Öffentliche Vernunft ist in multipler Weise öffentlich: Sie ist die Vernunft der Bürger und somit die Vernunft der Öffentlichkeit. Zudem ist ihr Gegenstand das öffentliche Wohl und grundlegende Fragen der Gerechtigkeit, sie ist daher ihrer Natur und ihrem Inhalt nach öffentlich (vgl. Rawls 1997: 93).

#### 4.2.1 Reziprozität als Voraussetzung öffentlichen Vernunftgebrauchs

Grundlage einer öffentlichen Debatte muss die Gleichheit der Teilnehmer und die Reziprozität der Anerkennung sein, wie Peters zusammenfasst:

„Die Beteiligung an öffentlicher Kommunikation steht im Prinzip jedermann offen, der bereit und fähig ist, sich in der Öffentlichkeit verständig zu äußern. Diese Kompetenz kann niemandem ohne spezielle Gründe (etwa im Fall von Kindern oder geistig Behinderten) abgesprochen werden. In dieser Bedingung eingeschlossen ist eine Reziprozität von Hörer- und Sprecherrollen: Nicht nur die Möglichkeiten, zuzuhören und sich privat ein Urteil zu bilden, sondern auch die Möglichkeiten, sich in der Öffentlichkeit zu äußern und Gehör zu finden, sollen gleich verteilt sein“ (Peters 1994: 61).

Dies deckt sich mit Habermas' Vorstellung des Diskurses, bei dessen hypothetischem Konstrukt (vgl. Habermas 1984: 179) der idealen Sprechsituation „eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen, gegeben ist“ (ibid.: 177). Anders als in Peters' jedem sich geistig dazu in der Lage befindenden Individuum offenstehender öffentlicher Kommunikation, sollen bei Habermas für den Diskurs strengere Erfordernisse an die potenziellen Teilnehmer gestellt werden. Nur Sprecher, die gleiche Chancen auf die Verwendung von repräsentativen wie regulativen Sprechakten haben, dürfen berücksichtigt werden (vgl. ibid.: 178). Die institutionalisierten, „subjektlosen Kommunikationen, innerhalb und außerhalb des parlamentarischen Komplexes und ihrer auf Beschlussfassung programmierten Körperschaften, bilden Arenen, in denen eine mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung über gesamtgesellschaftlich relevante und regelungsbedürftige Materien stattfinden kann“ (Habermas 1992: 362), vor allem aber schränken sie Ort und Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein.<sup>51</sup>

Ähnlich wie Habermas, wenn auch noch strenger als dieser, möchte auch Rawls „bei der Anwendung des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs zwischen Bürgern einerseits und den Inhabern öffentlicher Ämter andererseits unterscheiden. Es gilt für öffentliche Foren: für Abgeordnete, wenn sie im Parlament sprechen, und für Regierungen in ihren öffentlichen

---

<sup>51</sup> Youngs Kritik an einer stark auf parlamentarische Debatten setzenden Deliberationstheorie bezieht sich mithin auf die Ungleichheit der nur vornehmlich gleichen Teilnehmer. Schließlich zählten in der antagonistisch geprägten parlamentarischen Diskussionskultur weniger die besseren, als vielmehr die überzeugender und nachdrücklicher vorgetragenen Argumente. Dadurch würden all jene benachteiligt, denen es an der Beharrlichkeit und Aggressivität für einen Sieg in Rededuellen mangle (vgl. Young 1996: 123). Dieser Fakt wird von Habermas keineswegs übersehen, weshalb die tatsächliche Verwirklichung seiner idealen Sprechsituation mit all ihren Voraussetzungen von ihm selbst angezweifelt wird, denn „jede empirische Rede ist sowohl durch die raumzeitlichen Begrenzungen des Kommunikationsvorgangs wie auch durch die psychischen Belastungsgrenzen der Diskursteilnehmer grundsätzlich Restriktionen unterworfen“ (Habermas 1984: 179). Die ideale Sprechsituation solle daher eher als kritischer Maßstab gesehen werden, anhand dem das Zustandekommen einer deliberativen Entscheidung überprüft werden könne (vgl. ibid.: 180).

Handlungen und Verlautbarungen. In besonderer Weise gilt es auch für Richter, vor allem für Verfassungsrichter in konstitutionellen Demokratien“ (Rawls 1998: 316) und für Bürger, die, etwa in Wahlkämpfen, vor dem Forum der Öffentlichkeit politisch zu grundlegenden Fragen Stellung beziehen (vgl. *ibid.*: 361).

Eine Trennung zwischen öffentlich tätigen, aber ihre Entscheidungsfindung nicht öffentlich vollziehenden sozialen Verbänden, und den deliberativen Foren der öffentlichen Vernunft wird vom Populismus bewusst nicht vorgenommen, die Unterscheidung zwischen Bürger und Abgeordnetem aufgelöst oder wenigstens minimiert. Jede politische Repräsentation muss den Anspruch erheben, den Willen der Wähler des eigenen Wahl- oder Stimmkreises und damit die Wähler selbst möglichst genau und umfassend zu vertreten. Der Populismus mit seinem Absolutheitsanspruch behauptet aber die perfekte Einheit von Volk und Volksvertreter, der Willen des Volkes und das Handeln seiner Repräsentanten sollen identisch sein. Wenn die AfD fordert, das Volk möge sich die Souveränität durch die Mittel der direkten Demokratie von seinen Vertretern zurückholen (vgl. AfD 2017b: 8), kommt darin der Anspruch zum Tragen, die Differenzierung zwischen öffentlichen und nichtöffentlichen Foren einzuebnen. Zugleich drückt sich ein allgemeines Misstrauen aus, nicht nur gegenüber den als korrumpiert und egoistisch wahrgenommenen Volksvertretern, sondern auch in Bezug auf die Idee des Parlamentarismus als solcher, und den in diesem zentralen Forum öffentlichen Vernunftgebrauchs üblichen Gepflogenheiten. Abgeordnete und Mitarbeiter der AfD fallen in Bundestag und Länderparlamenten wiederholt durch Missachtung der eingeübten Sitten und Normen auf. So beklagen Vertreter der anderen Bundestagsfraktionen regelmäßig unangemessen grobes, beleidigendes oder einschüchterndes Verhalten von Seiten der AfD in Arbeitskreisen (vgl. Baumgärtner/Müller 2019: 33), das sich in Despektierlichkeiten im Plenarsaal fortsetzt, die absichtlich so leise geäußert werden, dass sie nicht von den Protokollführern wahrgenommen werden können (vgl. Smolczyk 2019: 53). Die AfD nutzt alle Möglichkeiten aus, um die parlamentarischen Abläufe zu stören, indem möglichst häufig vom zeitaufwändigen *Hammelsprung* Gebrauch gemacht wird (vgl. *ibid.*), Regelungslücken werden gezielt zur Provokation missbraucht, etwa durch die nicht explizit verbotene Mitnahme von Waffen ins Bundestagsgebäude (vgl. Baumgärtner/Müller 2019: 33).

Die bayerische AfD-Fraktion, deren Abgeordneter Ralph Müller Anfang 2019 als erster Parlamentarier des Landtags seit einem Vierteljahrhundert eine Rüge des Präsidiums für einen beleidigenden Redebeitrag erhält (vgl. Osel et al. 2019), sorgt im selben Jahr für einen Eklat,

als sie nahezu geschlossen während einer Holocaust-Gedenkveranstaltung das Plenum verlässt (vgl. Bernstein 2019).

Weder die Verletzung der Grenzen des Anstands noch eine Sammlung anekdotischer Belege für eine von einigen politischen Funktionsträgern als latent unangenehm oder feindselig empfundene Atmosphäre können jedoch als ausreichend erachtet werden, um dem Rechtspopulismus aufgrund mangelnden Respekts vor dem Forum der öffentlichen Vernunft eine generelle Verweigerung der Deliberation zu konstatieren. Rawls fordert, wie McCarthy zusammenfasst, von den Teilnehmern des öffentlichen Vernunftgebrauchs die Beachtung der „zum Ideal der Staatsbürgerschaft gehörenden moralischen Pflicht zur Wahrung angemessener Umgangsformen“ (McCarthy 1996: 939). Die „Tugenden fairer sozialer Kooperation wie Höflichkeit und Toleranz, Vernünftigkeit und Sinn für Fairneß“ (Rawls 1994c: 379) sieht er als elementaren Teil des politischen Liberalismus, so wie auch Habermas im Republikanismus das Erfordernis „eines gleichberechtigten, autonomen und auf gegenseitiger Achtung beruhenden Zusammenlebens“ (Habermas 1999: 280) erkennt.

Zugleich aber stellt das öffentliche Forum des Plenarsaals eine Bühne dar, in der es gilt, dem politischen Kontrahenten zu begegnen und ihn nicht nur argumentativ, sondern auch verbal zu übertrumpfen. Politische Auseinandersetzungen folgen nicht den Regeln der Objektivität, Tatsachen sind keineswegs irrelevant, doch gilt es vor allem, die größere Überzeugungskraft und nicht unbedingt die ausgeprägtere Faktentreue aufzubieten. Provokation ist Teil der parlamentarischen Demokratie, und polemische, nicht selten auch beleidigende Redebeiträge finden sich durch alle Fraktionen – auch lange vor dem Einzug der AfD in den Bundestag. Die Grenzen von Höflichkeit und gegenseitiger Achtung müssen hier schlicht weiter gefasst werden, als es in anderen sozialen Situationen angebracht wäre.

Solange Auseinandersetzungen auf verbalem Wege bestritten werden und keine physische Form annehmen, ist der Minimalforderung an Sitten und Anstand gerade noch Genüge getan, wenngleich ein kompletter Verfall der Umgangsformen aller Beteiligten über kurz oder lang wohl negative Folgen für die Debattenkultur und damit die demokratische Funktionsweise des Bundestages mit sich bringen würde.<sup>52</sup> Die rüpelhafte Verletzung der guten Gepflogenheiten kann aber noch nicht ausreichend sein, um dem Rechtspopulismus eine Unvereinbarkeit mit Deliberation und Gebrauch der öffentlichen Vernunft zu bescheinigen.

---

<sup>52</sup> Wie Žižek es ausdrückt: „eine vulgäre öffentliche Rede deutet per definitionem auf eine tiefer liegende politische Orientierungslosigkeit hin“ (Žižek 2017: 302).

#### 4.2.2 Die problematische Nichtanerkennung gegnerischer Argumente

Um Fragen der öffentlichen Vernunft überhaupt der Deliberation eröffnen zu können, muss zwischen den Diskursteilnehmern das stille Einverständnis darüber bestehen, dass von jedem an der Diskursteilnahme berechtigten, da zu dieser fähigen, Individuum die grundsätzliche Diskutierbarkeit der Inhalte akzeptiert wird. Dies ist der Kern der „illokutionären Verpflichtungen“ (Habermas 1992: 152) des öffentlichen Vernunftgebrauchs, bei dem sich kommunikativ handelnde Subjekte darauf einlassen, dass alle im Sprechakt erhobenen Ansprüche erforderlichenfalls begründet werden müssen (vgl. *ibid.*). Das *Recht* an der Deliberation geht also mit dem *Zwang der Rechtfertigung* des Arguments einher, denn Gegenstände und Inhalte der öffentlichen Vernunft sind niemals absolute und letztgültige Wahrheiten, sondern Feststellungen, Meinungen oder Behauptungen, die es argumentativ zu begründen und verteidigen gilt.

Forst bezeichnet diesen deliberativen Kreis aus jeder zur Teilnahme befähigten Person zustehenden Rechten, und damit einhergehenden argumentativen Pflichten, als basales „Recht auf Rechtfertigung“ (Forst 2007: 129). Dieses besagt, dass nur diejenigen Prinzipien und Normen Geltung beanspruchen können, die sowohl den Erfordernissen der Reziprozität des Arguments als auch der Allgemeinheit der Teilnahme genügen (vgl. *ibid.*). Erst durch den von Rawls wie Habermas notwendigerweise vorgenommenen, da andernfalls die Deliberation von vornherein ausschließenden, Verzicht auf Formen „metaphysischer oder ethischer Autorisierung durch oberste substanzielle Werte bzw. eine objektive Theorie des guten Lebens ergibt sich die Öffnung für reziprok-allgemeine Rechtfertigung“ (Forst 2007: 132).<sup>53</sup> Rawls Gerechtigkeit als Fairness etwa wird auf öffentlichem Wege begründet, und kommt daher ohne theologische oder metaphysische Lehren aus (vgl. Rawls 1979: 494).

##### 4.2.2.1 Rechtspopulismus als umfassende Lehre?

Der Verzicht auf metaphysische Begründungen bedeutet nicht, dass jede auf nicht-deliberativem Wege zustande gekommene Lehre mit normativem Geltungsanspruch grundsätzlich vom öffentlichen Vernunftgebrauch ausgeschlossen werden muss. Anders als

---

<sup>53</sup> Der Begriff der Metaphysik, den Forst für Rawls *nichtmetaphysische* bzw. Habermas *nachmetaphysische* Theorie (vgl. Forst 2007: 132) nutzt, entspricht nicht seiner üblichen Verwendung. Vielmehr möchte Forst mit ihm auf die Schwierigkeit deliberativer Theorien hinweisen, autonome Rechtfertigungen von Gerechtigkeitskonzeptionen zu ermöglichen, ohne dass in diese partikuläre (nicht)metaphysische Annahmen eingehen (vgl. Forst 2007: 146). Dieses grundsätzliche Problem kann an dieser Stelle nicht eingehender erörtert werden. Im Folgenden sei daher *Metaphysik* in ihrer Begriffsverknappung nach Forst genutzt und als ethisch-moralische Begründung oder Rechtfertigung verstanden.

der jede metaphysische Autorisierung ablehnende „Enlightenment Liberalism“ (Rawls 2001a: 176), versucht der dem öffentlichen Vernunftgebrauch zugrundeliegende politische Liberalismus es zu vermeiden, sich umfassenden Lehren entgegenstellen (vgl. *ibid.*: 175).

Rawls sieht die verschiedenen, einander ausschließenden, aber keineswegs zwingend unvernünftigen, religiösen, philosophischen und moralischen Lehren als unabänderliches Faktum des vernünftigen Pluralismus (vgl. *ibid.*: 14-15), wobei zwischen umfassenden und teilweise umfassenden Lehren unterschieden wird. Umfassend wird eine Lehre für Rawls, „wenn sie Konzeptionen darüber, was im menschlichen Leben von Wert ist, und Ideale des persönlichen Charakters ebenso einschließt wie Ideale der Freundschaft und der familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen sowie vieles andere mehr, das unser Handeln (im Grenzfall unser ganzes Leben) bestimmt“ (*ibid.*: 78-79). Dies ist vor allem bei solchen Lehren der Fall, die alle anerkannten Werten und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfassen, Ideale der Tugend oder des Charakters anstreben und sich oftmals in Form religiöser, moralischer oder philosophischer Lehren niederschlagen, wohingegen teilumfassende Lehren einige, aber nicht alle Werte und Tugenden umfassen und frei formuliert sind (vgl. *ibid.*: 268). Nicht zufällig werden Lehren, die sowohl umfassend als auch allgemeingültig sein sollen, in jenen öffentlich wirkenden, aber nicht öffentlich deliberierenden Vereinigungen, etwa Universitäten, Kirchen oder anderen Verbänden, gebildet (vgl. *ibid.*: 79), die den Anforderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht genügen (vgl. Rawls 1997: 93). Der politische Liberalismus stellt eine Konzeption der Gerechtigkeit für die wichtigsten politischen Institutionen dar, aber nicht für das Leben als solches, ist mithin eine politische Lehre, die auch philosophische Fragen berührt, stellt für Rawls aber selbst keine umfassende Lehre dar (vgl. *ibid.*: 267). Er kann diese aber akzeptieren, solange sie den liberalen Prinzipien nicht entgegenstehen. Voraussetzung dafür ist, dass es sich um eine mehr oder weniger wohlgeordnete Gesellschaft handelt (vgl. *ibid.*: 355), ein hypothetischer Idealzustand, den Rawls als Bedingung der Herausbildung seiner Gerechtigkeit als Fairness etabliert (vgl. Rawls 1979: 493). Wohlgeordnet ist eine Gesellschaft, „die auf das Wohl ihrer Mitglieder abzielt, und in der eine öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung maßgeblich wirksam ist“ (*ibid.*).

Fraglich ist nun, wie stark im Rechtspopulismus die als Merkmal von umfassenden oder teilumfassenden Lehren identifizierten religiösen oder moralphilosophischen Elemente erkennbar sind, ob und inwiefern dieser also womöglich als (teil)umfassende Lehre gelten kann. Religion spielt für den deutschen Rechtspopulismus eine untergeordnete, fast schon



vernachlässigbare Rolle. Zwar wird in der populistischen Rhetorik häufig auf ein christlich-jüdisches Abendland zurückgegriffen, dies dient jedoch, wie gezeigt,<sup>54</sup> eher der Abgrenzung gegenüber dem Fremden und der Festigung innerer Kohäsion, denn der Vorgabe spiritueller Glaubensgrundsätze, zumal weniger religiöse Praktiken und Ideen als vielmehr die abendländisch-homogene Kultur einer fiktionalen Vergangenheit bemüht werden. Ebenso naheliegend ist, die bedingungslose Verteidigung der Meinungsfreiheit gegenüber der freien Ausübung der Religion, insbesondere des Islam (vgl. AfD 2017b: 34), als Mittel der Abgrenzung, und nicht als ernsthafte Auseinandersetzung mit der Konfliktlinie zwischen Religionsfreiheit und Recht auf freie Meinungsäußerung zu verstehen, ganz zu schweigen von einer wie auch immer gearteten religiösen Lehre.

Wenngleich er nicht mit einem „präzise ausgearbeiteten gedanklichen System“ (vgl. Rawls 1998: 268) aufzuwarten scheint, ist Populismus jedoch reich an recht weitreichenden und verbindlichen ethisch-moralischen Vorstellungen des öffentlichen wie privaten Lebens. Während der politische Liberalismus mit seiner weitgehenden Beschränkung auf öffentliche Fragen der Gerechtigkeit für Rawls nicht die Erfordernisse einer umfassenden Lehre erfüllt (vgl. *ibid.*: 267), könnte dies daher beim Rechtspopulismus womöglich doch der Fall sein.

Der Rechtspopulismus weist mit seinem Homogenitätsideal eines ethnisch wie ethisch-moralisch geeinten Volkes als Kernelement des Wunsches nach Wiederherstellung der verlorenen Vertrautheit ein Konzept auf, bei dem politische und soziale Wertvorstellungen der Privaten wie der öffentlichen Sphäre miteinander kongruieren. Das charakterliche Ideal des (klein)bürgerlichen Volkes umfasst sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft, nicht im Sinne einer totalitaristischen Kontrolle über jeden Lebensbereich, sondern unter der Prämisse, dass eine Kontrolle überhaupt nicht nötig sei, wenn der Zustand völkischer Homogenität (wieder)hergestellt werde. Zwar scheint der Populismus eher frei als detailliert formuliert, und damit nur partiell-, nicht aber allumfassend zu sein; der Anspruch, alle relevanten Werte und Tugenden qua Homogenität zu umfassen, macht jedoch eine präzise Ausformulierung praktisch überflüssig, womit sogar eine umfassende Lehre vorliegen könnte.

---

<sup>54</sup> Siehe Kapitel 3.2.2.4.

#### **4.2.2.2 Abwägung als Voraussetzung der Deliberation**

Dass Individuen, die von divergierenden Lehren geprägt sind auch unterschiedliche Entscheidungen treffen und kein in jeder Hinsicht übereinstimmendes Verständnis dessen haben, was als vernünftig beurteilt werden soll, ist akzeptabel. So ist es

„unumgänglich, dass selbst wohlmeinende und vernünftige Personen aufgrund der Begrenztheit ihres Urteilsvermögens, der Partikularität ihrer Perspektiven und ihrer unterschiedlichen biographischen Prägung in ethischen Fragen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Die Anerkennung dieser Tatsache führt dazu, dass Personen diejenigen, die nicht mit ihnen übereinstimmen, weder als unmoralisch noch als unvernünftig ansehen, ohne dabei jedoch die Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Werte aufgeben zu müssen. Was sie freilich aufgeben müssen, ist der Anspruch, daraus die Rechtfertigung abzuleiten, anderen ihre Wahrheiten als allgemein verbindliche Normen aufzuzwingen“ (Forst 2007: 153).

Auch vernünftige Ansichten führen häufig zu unterschiedlichen Ergebnissen (vgl. Rawls 2001a: 169), und da der öffentliche Vernunftgebrauch folglich häufig zu mehr als einer Antwort auf ein konkretes Problem kommt, dürfen Bürger Grundsätze heranziehen, die sich auf nicht-politische Ideen, Werte und Normen, also Lehren, stützen, damit eine zumindest für sie selbst zufriedenstellende Antwort gefunden werden kann (vgl. Rawls 1998: 345). Das gilt besonders wenn ein Individuum bestimmte politische Fragen als so gravierend betrachtet, dass nur durch Rückgriff auf religiöse oder philosophische Lehren eine solche zufriedenstellende Antwort überhaupt gefunden werden könne (vgl. *ibid.*: 242). Solange diese nicht der öffentlichen Vernunft entgegenstehen, ist das ebenso unproblematisch wie legitim. Unter vernünftiger Abwägung öffentlicher politischer Werte sollen alle Bürger in der Lage sein, trotz ihrer pluralistischen und häufig transzendent fundierten Lehren ihre Entscheidung politisch zu begründen (vgl. *ibid.*: 348). Selbst wenn die vom rechten Populismus in den Diskurs eingebrachten Argumente also in einer umfassenden, rechtspopulistischen Lehre fußen sollten, würde der öffentliche Vernunftgebrauch noch nicht an unüberwindliche Hürden stoßen, solange diese Argumente einer Abwägung unterzogen werden können.

Vernünftig sind dementsprechend solche Lehren, die im Konfliktfall die verschiedenen Werte gegeneinander abwägen und ihnen unterschiedliches Gewicht zusprechen (vgl. *ibid.*: 133). Daraus ergibt sich, dass lediglich solche umfassenden Lehren nicht mit der öffentlichen Vernunft vereinbart werden können, die keine Abwägung politischer Werte zulassen (vgl.

ibid.: 362).<sup>55</sup> Der „eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann“ (Habermas 1971: 137), entsteht durch den Gebrauch öffentlicher Vernunft und folgt dabei argumentativen Prinzipien. Außerhalb der durch die Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs notwendigen Grenzen dürfen die Diskursteilnehmer keinen Beschränkungen oder Zwängen unterliegen (vgl. Cohen 1989: 23). Nur dann liegt eine rationale Akzeptabilität vor, können alle Betroffenen einer Entscheidung, beziehungsweise der ihr folgenden Norm, aus guten Gründen zustimmen (vgl. Habermas 1992: 133).

Analog zur Zahl der zu einem bestimmten Sachverhalt eingebrachten divergierenden, konkurrierenden, gegensätzlichen oder widersprüchlichen Argumente, steht eine Vielzahl möglicher Handlungsweisen am Ende des deliberativen Prozesses. Zwischen diesen und den sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen gilt es zu wählen, indem die Vor- und Nachteile vernünftig gegeneinander abgewogen werden. Wie gezeigt, stehen auch aus umfassenden Lehren gewonnene Meinungen und Argumente unter bestimmten Einschränkungen dem öffentlichen Vernunftgebrauch nicht im Wege, werden mithin Teil dieser Abwägung. In Rawls Worten ist

„der vernünftige Plan für einen Menschen derjenige (unter denen, die mit den Abzählgrundsätzen und anderen etwaigen Grundsätzen der vernünftigen Entscheidung verträglich sind), den er mit abwägender Vernunft wählen würde. Es ist der Plan, auf den die Entscheidung nach sorgfältiger Überlegung fallen würde, bei der der Entscheidende sich im Lichte aller einschlägigen Tatsachen klarmacht, was die Ausführung der verschiedenen Pläne bedeuten würde, und so die Handlungsweise findet, die seine grundlegenden Bedürfnisse am besten befriedigt“ (Rawls 1979: 455).

Dabei sollen aber nicht nur die eigenen Interessen Beachtung finden, der öffentliche Vernunftgebrauch der wohlgeordneten Gesellschaft soll ein Klima erzeugen, „das die Bürger einen Gerechtigkeitssinn ausbilden läßt, der sie geneigt macht, ihre Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen und keine gegenläufigen Interessen zu entwickeln“ (Rawls 1998: 360).

Da Rawls weiß, wie voraussetzungsreich diese Vorstellung ist, bleibt ihm zum Wohle der Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs nur die Hoffnung, dass seine Annahmen sich nicht als frommer Wunsch erweisen mögen (vgl. ibid.). Dem Bürger muss zumindest ein

---

<sup>55</sup> Die von Habermas behauptete inkonsistente Verschiebung des Konflikts „von der Ebene des Vorrangs politischer Werte auf die Ebene der vernünftigen Abwägung zwischen politischen Werten“ (Habermas 1999: 116) gegenüber des von Rawls an anderer Stelle postulierten Vorrangs des Gerechten vor dem Guten kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden, sei aber angemerkt.

latentes Bewusstsein über die Interessen seiner Mitmenschen innewohnen, sowie der Wunsch, seine bürgerliche, fast schon republikanische Pflicht zur gemeinsamen Zielerreichung zu erfüllen. Hier greift die der Deliberation vorgelagerte Anerkennung von Reziprozität und Gleichheit, die Teilnehmer erkennen auch diejenigen Ansichten, Interessen und Argumente als legitim und berechtigt an, die den eigenen nicht entsprechen, solange sie als vernünftig erkennbar sind. Nur wenn die beteiligten Personen nicht unter dem Eindruck stehen, „ihre Beziehungen zueinander beruhen in gewissem Maße auf Zwang“ (Rawls 1977: 58) wenn also die „Vorstellung der Möglichkeit gegenseitiger Anerkennungen von Prinzipien durch freie Personen, die keine Autorität übereinander haben“ (ibid.) vorliegt, kann die „wechselseitige Eigennützigkeit“ (ibid.: 44) entstehen, die Grundlage der gemeinsamen, öffentlichen Entscheidungsfindung ist. Die bürgerliche Pflichterfüllung stellt hohe Anforderungen an den Einzelnen, denn er muss sogar Argumente und die ihnen infolge der öffentlichen Entscheidungsfindung entspringenden Konzepte und Handlungen akzeptieren, die im Widerspruch zu den eigenen Interessen stehen (vgl. Rawls 2001a: 136), solange der Prozess der Entscheidungsfindung legitim und vernünftig ist (vgl. ibid.: 170).<sup>56</sup> Edelman sieht denn auch die Funktion der Deliberation darin, „den an der Kontroverse Beteiligten das Sichabfinden mit einem Ergebnis zu erleichtern, das von ihren Ansichten über die optimale Politik abweicht“ (Edelman 2005: 105).

#### **4.2.2.3 Entweder-Oder-Logik macht Abwägung unmöglich**

Rawls sieht vor allem die elementarsten Fragen nach grundlegender Gerechtigkeit, und solche, die sich auf die Ebene der wesentlichen Verfassungsfragen beziehen lassen, als besonderen Gegenstand des öffentlichen Vernunftgebrauchs, etwa die Frage, welche Religionen toleriert werden müssen, oder wem welche Gleichheits- oder Partizipationsrechte eingeräumt werden sollen (vgl. Rawls 1998: 314). Jedoch:

„Viele, wenn nicht die meisten politischen Entscheidungen lassen diese grundlegenden Fragen unberührt. Dies gilt für einen Großteil der Steuergesetzgebung und für viele Gesetze zur Regulierung von Eigentumsfragen oder zum Schutz der Umwelt und zur Kontrolle der Umweltverschmutzung [...]. Gleiches gilt auch für die Frage, wieviel für Museen und die Künste abgezweigt werden soll“ (ibid.: 314-315).

---

<sup>56</sup> Diese Anforderungen an den Einzelnen stellt die liberale Demokratie auch fernab des öffentlichen Vernunftgebrauchs, sie gehören zum Grundkanon bürgerlicher Pflichten: „Bürger müssen im Interesse des Allgemeinwohls oftmals Resultate hinnehmen, die ihnen nicht gefallen. Eine Kultur der Toleranz und des gegenseitigen Verständnisses muss parteiische Leidenschaften überwinden“ (Fukuyama 2019: 158).

Solche Politikfelder werden zwar, so Rawls, von wesentlichen Fragen tangiert, sie sollen aber von den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs weitgehend oder ganz ausgenommen werden und dementsprechend auch nicht Teil dessen sein (vgl. Rawls 2003: 147), denn obwohl auch hier Zwang der Bürger gegeneinander vorliegt und eine Problemlösung durch Deliberation immer wünschenswert sei, drohe diese sonst uferlos zu werden (vgl. Rawls 1998: 315).

Gerade die diskussionswürdigsten Argumente des Populismus, jene, die den Bereich grundsätzlicher Fragen berühren, verweigern sich jedoch nicht nur einer Abwägung, sondern häufig schon der ihr vorhergehenden Deliberation. Die Homogenität des Volkes, die es auszeichnenden Werte und Charaktermerkmale, die Verklärung der Vergangenheit, auch der populistische Opfermythos stellen das dar was Taylor (vgl. 1996: 124) als *Hypergüter* bezeichnet, also Güter, die als unvergleichlich wichtiger angesehen werden als alle anderen, und von denen aus diese anderen Güter begutachtet, einem Urteil unterzogen und schließlich abgewägt werden sollen.

Hypergüter selbst sind nicht zwangsläufig von jeder Erwägung ausgenommen, werden aber von denen, die eine starke Bindung zu ihnen haben kaum angezweifelt, alle konkurrierenden Themenkomplexe jedoch angefochten oder gleich komplett verworfen (vgl. *ibid.*: 128). Ihnen wohnt daher ein enormes Konfliktpotenzial inne, da sie nicht nur im Vergleich mit anderen Gütern eine dominante Position einnehmen, sondern ihnen vor allem auch für das ihre überragende Wichtigkeit annehmende Individuum eine identitätsbildende Bedeutung zukommt (vgl. *ibid.*: 123). Solche Fragen des Selbst tangierende Güter enthalten „Wertungen, die nicht nur zufällige Dispositionen und Neigungen, sondern das Selbstverständnis einer Person, die Art der Lebensführung, den Charakter berühren; sie sind mit der je eigenen Identität verwoben“ (Habermas 1992: 103).

Wenn über identitätsbildende Themen ein Konflikt ausbricht, dann in einer *Entweder-Oder-Logik*, bei der eine Abwägung angesichts der überragenden Bedeutung ihrer Inhalte kaum oder überhaupt nicht möglich ist. Solche Entweder-Oder-Konflikte sind unteilbar, da sie sich nicht in einzelne Komponenten aufspalten lassen, über die gesondert verhandelt werden kann (vgl. Hirschman 1996: 254-255). Eine Einigung in Form eines Kompromisses wird dadurch nahezu unmöglich, da entweder die eigenen Forderungen durchgesetzt werden, oder eine Niederlage erlitten wird, jedes für einen Kompromiss nötige Zugeständnis die eigene Identität gefährden würde. Deswegen handelt es sich hier, wie Dubiel feststellt, eigentlich nicht um Konflikte im geläufigen Sinne, sondern um „ein Verhältnis strategischer

Interessenkonkurrenz“ (Dubiel 1997: 437). Die von Rawls als *Bürden des Urteilens* bezeichneten Quellen von Meinungsverschiedenheiten im Diskurs (vgl. Rawls 1998: 129) bringen den Dissens zwangsläufig mit sich, da über die individuell unterschiedliche Bewertung und Gewichtung moralischer und politischer Befunde nur durch Abwägung und Dialog eine Einigung erzielt werden kann (Rawls 1994a: 337). Die Hypergüter des Rechtspopulismus wirken jedoch, wie schon gezeigt, ganz direkt auf das Selbstverständnis des Individuums und gewinnen zugleich aus diesem ihre Stellung. Die Zugehörigkeit zum homogenen Volk verleiht dem einzelnen Bürger ebenso einen Bezug zur eigenen Identität wie die verklarte Vergangenheit des Volkes, an deren vermeintliche Kontinuität angeknüpft werden soll, oder die vielfältigen Rollen des Opfers.

Bringt der populistisch gesinnte Diskussionsteilnehmer solche Argumente, die aus der rechtspopulistischen Lehre, sei sie nun umfassend oder nicht, hervorgehen in die Debatte ein, dann stehen nicht nur seine Ansichten über politische Sachverhalte, sondern auch über die Welt und die eigene Person auf dem Prüfstein. Diese identitätsbildenden Ansichten zur Disposition zu stellen würde bedeuten, dass das ohnehin fragile, da unter dem Eindruck steter Bedrohung konstruierte, rechtspopulistische Ich potenziell falsifizierbar wäre. Die Möglichkeit, dass der Letztgültigkeitsanspruch der eigenen Überzeugungen irrig sein könnte auch nur zu erwägen, würde genau dies tun, „und ihre Bedeutung für die Persönlichkeit ist zu lebenswichtig, als daß sie in öffentlicher Diskussion infrage gestellt werden dürften. [...] Ernsthaft ihre Gültigkeit zu diskutieren hieße, die Möglichkeit des Irrtums einzuräumen und das auf diesen Überzeugungen basierende entschlossene Handeln infrage zu stellen und zu verunsichern“ (Edelman 2005: 105). Daher kann eine Abwägung entlang der Bürden des Urteilens kaum vorgenommen werden, da der Rechtspopulismus hier einer nicht hinnehmbaren Hinterfragung seiner die Homogenität des Volkes konstituierenden Behauptungen und Argumentationen ausgesetzt wäre.

#### **4.2.3 Der antagonistische Gegner**

Die Gebote der Reziprozität und Gleichheit beziehen sich nicht nur auf den Gegenstand und die zu seiner Deliberation vorgebrachten Argumente, sondern auch auf die Teilnehmer des öffentlichen Vernunftgebrauchs selber, die sich „wechselseitig als freie und verantwortliche Wesen anerkennen“ (Forst 2007: 79) müssen. Die Anforderungen der Reziprozität umfasst, wie Forst ausführt, sowohl die Reziprozität der Inhalte, also dass „niemand bestimmte Ansprüche erheben darf, die er anderen verweigert“ (ibid.: 82) als auch die Reziprozität der Gründe, die besagt, „dass niemand anderen die eigene Perspektive, eigene Wertsetzungen,

Überzeugungen, Interessen oder Bedürfnisse einfachhin unterstellen darf [...], so dass man etwa beanspruchte, im ‚eigentlichen‘ Interesse der Anderen zu sprechen oder im Namen einer schlechthin nicht bezweifelbaren Wahrheit, die jenseits der Rechtfertigung stünde“ (ibid.). Daraus folgt, dass von einem selbst eingebrachten Argumente aus der eigenen Sicht für andere nach Maßstab der Vernunft zumindest akzeptabel sein sollen und ihnen nicht unter Zwang auferlegt werden dürfen (vgl. Rawls 2001a: 137).

Das trifft in besonderem Maße zu, wo die Möglichkeit politischer Machtausübung gegeben ist. Öffentlich ausgeübte politische Macht soll bei Angelegenheiten, in denen wesentliche Verfassungsinhalte berührt werden, nur so angewandt werden, „daß vernünftigerweise erwartet werden kann, alle Bürger würden im Lichte ihrer eigenen (gemeinsamen menschlichen) Vernunft zustimmen“ (Rawls 1994a: 349) und darf vernünftigerweise nicht zur Durchsetzung einer eigenen Lehre dienen (vgl. ibid.: 347). Der Populismus kann diese Reziprozitätskriterien nicht uneingeschränkt erfüllen, da er schon nicht mit der zu ihrer Einhaltung notwendigen Offenheit in die Deliberation hineingehen kann. Sein Anspruch, das wahre Volk zu vertreten, basiert auf der Prämisse absoluter Wahrheit über den Zustand der Gesellschaft und die Einheit von Volk und Volkswillen, die es gegen Widerstand durchzusetzen gilt. *Wir sind das Volk* macht das Prinzip der Rechtfertigung unnötig, schließlich wird eine natürliche Gemeinschaft behauptet, die keiner Begründung bedarf. Es ist daher aus populistischer Sicht zu erwarten, dass die Bürger im Licht ihrer Vernunft der populistischen Argumentation ohnehin zustimmen würden, zumindest jene, die Angehörige des wahren Volkes sind.

Die Anforderungen an Gleichheit und Reziprozität, die von der deliberativen Demokratietheorie an das Individuum gestellt werden, gehen also über die bloße Akzeptanz der Legitimität konkurrierender Standpunkte hinaus und verlangen dem Einzelnen ab, seinem Gegenüber auch eine moralische Berechtigung zur Äußerung von den eigenen Interessen und moralischen Prinzipien womöglich zuwiderlaufenden Argumenten zuzugestehen. Der Andere wird als Person mit „ähnlichen Interessen und Gefühlen, wie man sie selbst hat“ (Rawls 1977: 63) anerkannt. Dies ist sowohl eine Eigen- als auch Fremdbewertung.

#### **4.2.3.1 Anerkennung des politischen Kontrahenten als Voraussetzung der Deliberation**

Der Mensch sieht sich selbst als ein moralisches Wesen, als vernünftige, autonome Person, er erkennt aber auch sein Gegenüber als gleichwertig an. In Abwesenheit einer höheren, also

göttlichen oder anderweitig metaphysisch begründeten, genuin moralischen Instanz wird der Mitmensch somit selbst zum Grund der moralischen Verpflichtung anhand derer das eigene Handeln bewertet wird (vgl. Forst 2007: 89), damit die Forderung nach Reziprozität und Gleichheit überhaupt Sinn macht. Das Recht auf Rechtfertigung ist also zugleich eine *Pflicht auf Rechtfertigung*, die in der Anerkennung des Gegenübers ursprünglich ist. Der öffentliche Vernunftgebrauch muss, abgesehen vom Gemeinwohl in Form des Wunsches nach der Herstellung allgemeiner Gerechtigkeit, auf detaillierte moralische Konzeptionen verzichten, um sich nicht seine eigene deliberative Grundlage zu entziehen, als moralischer Grund reicht der Gedanke der Gleichwertigkeit von Selbst und Anderem:

„Wer hier nach weiteren Gründen fragt, hat die Pointe der Moral verpasst. Und ebenso verpasst sie der, der glaubt, man schulde das Moralischsein der eigenen Vernunftnatur; denn wirklich schuldet man es als vernünftiges Wesen dem Anderen, der ein vernunftbegabtes und verletzbares, kurz: endliches Wesen ist“ (ibid.: 89-90).

Abseits moralischer Begründungen ist die Anerkennung des Gegenübers auch aus praktischen Erwägungen relevant, ohne sie würde der Gebrauch öffentlicher Vernunft kaum funktionieren. Da „allein die Gründe, die von den beteiligten Parteien gemeinsam akzeptiert werden können“ (Habermas 1992: 152) Geltung finden sollen, muss der Andere dasselbe Recht auf Einbringung seiner Argumente in die Deliberation haben, wie man selbst. Das geht über die basale mentale Befähigung zur Teilnahme (vgl. Peters 1994: 61) beziehungsweise die Chance, Gehör zu finden (vgl. Habermas 1984: 178) hinaus, bedeutet die Anerkennung als gleichwertig doch auch, dass nicht nur die vom Anderen eingebrachten Argumente zumindest potenziell erwägenswert sind, sondern man sich in diesen auch hineinzusetzen vermag, um seine Motivation und Argumentation besser nachzuvollziehen. Die Fähigkeit zur flexiblen Rollenübernahme stellt ein für kommunikatives Handeln unverzichtbares Element dar, denn möchte man einen tatsächlichen Dialog führen, gilt es „sich in die Rolle des anderen einfühlen, ihn verstehen und beschwichtigen und zugleich Forderungen innerhalb akzeptabler Grenzen“ (Edelman 2005: 114) vorbringen zu können. Um zu bewerten, ob die eigenen Forderungen für den Anderen überhaupt vernünftigerweise akzeptabel sein können, bedarf es der Aufgabe der egozentrischen Perspektive durch Übernahme eines epistemischen Selbstverhältnisses, bei dem das erkennende Subjekt eine reflexive Position zu seinen Meinungen und Überzeugungen einnimmt und die Perspektive anderer Argumentationsteilnehmer auf die eigene Person und Argumentation verinnerlicht (vgl. Habermas 1999: 106).



Das bedeutet nicht, dass man den Argumentationen des Anderen zustimmt oder ein automatischer Konsens hergestellt wird. Erhebliche oder sogar unlösbare Meinungsverschiedenheiten über grundlegende Fragen sind ein unvermeidlicher Teil des öffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. Rawls 1994a: 340), die Ablehnung der Positionen des Gegenübers bedeutet nicht, dass auch das Gegenüber selbst in Frage gestellt oder gar abgelehnt wird. Dies ist zumindest der Fall, solange der Andere als grundsätzlich vernunftbegabt gilt. Wenn jedoch Teilnehmer einander „des Eigen- oder Gruppeninteresses, des Vorurteils und der Befangenheit und tiefverwurzelter Irrtümer wie ideologischer Blindheit und Verblendung bezichtigen“ (Rawls 1994a: 340), dann erzeugen sie „Ressentiments und Feindschaft und blockieren den Weg zu einer vernünftigen Übereinkunft“ (Rawls 1994a: 340).

Der rechte Populismus muss dem Gegner zwangsläufig all jene Vorwürfe machen, derer Rawls sich verwahrt. Das Eigeninteresse der korrumpierten und dem Volk gegenüber bestenfalls gleichgültig, im schlimmsten Fall feindselig eingestellten Eliten stellt ein elementares Versatzstück des populistischen Narrativs dar. Wer die Homogenität des Volkes nicht anerkennt, die deutsche Geschichte keiner Revision zu unterziehen versucht, die Flüchtlingskrise nicht als Untergangsszenario sieht, die Erzählung verlorener Vertrautheit nicht teilt oder in einer anderen Form den rechtspopulistischen Diskursbeiträgen ablehnend gegenübersteht, der wird von der populistischen Rhetorik als ideologisch verblendet oder wenigstens ignorant gebrandmarkt. Die Bürden des Urteilens müssen so ausgestaltet sein, dass sie nicht mit der Vernünftigkeit des Anderen unvereinbar sind oder gar dessen Vernunft an sich in Frage stellen (vgl. Rawls 1998: 129). Genau dies tut nun aber der Populismus, er spricht dem Gegenüber ab, überhaupt *vernünftig sein zu können*, und verletzt damit eine der elementaren Bedingungen des Gebrauchs öffentlicher Vernunft.

Rechtspopulistische Parteien und Bewegungen sind daher tendenziell weder in der Lage noch bereit, den politischen Kontrahenten als gleichberechtigten Bürger anzuerkennen (vgl. Jörke 2014: 382). Der Vorwurf der Verblendung und der „als absurd oder irrational“ (Peters 2007: 160) geltenden Meinungen hat weitreichende Folgen, sind die Positionen der Kontrahenten dann doch „Ergebnis falschen Bewusstseins, eine Art von Geisteskrankheit oder falschem Glauben“ (ibid.), wodurch auch die Kontrahenten selbst als „Opfer eines falschen Bewusstseins oder der Manipulation behandelt werden, als irrational, geisteskrank oder böse“ (ibid.). Der Mythos des bar jeder Vernunft handelnden Gegners geht „einher mit

Frustration, Furcht – oder Wut – Regungen, die das Einfühlen und Mitfühlen mit dem anderen als Voraussetzung für das Verständnis seiner Probleme und inneren Konflikte hemmen“ (Edelman 2005: 75). Die Kontrahenten werden als monolithisch in ihren Interessen und ihrem gesamten Fühlen und Denken wahrgenommen (vgl. *ibid.*). Die Folge: sie werden

„entweder ignoriert oder als bloße Objekte behandelt – möglicherweise doch als Objekte der Deliberation (und zum Beispiel nicht nur als Objekte von Schmähungen), aber jedenfalls nicht als Bestandteil der Deliberation“ (Peters 2007: 160).

Im Extremfall wird so der andere Deliberationsteilnehmer anstatt zur gleichberechtigten Person zum Objekt moralischer Verachtung, Verdammung oder Empörung (vgl. *ibid.*).

#### **4.2.3.2 Weder Gegner noch Feind**

Wann die Schwelle zwischen problematischer, aber die Deliberation nicht ausschließender Geringschätzung des Kontrahenten und seiner den gemeinsamen öffentlichen Vernunftgebrauch praktisch unmöglich machenden totalen Nichtanerkennung überschritten ist, geht aus den Deliberationstheorien nicht klar hervor. Es scheint, als hätten die unterschiedlichen Diskurskonzepte Schwierigkeiten damit, die Grauzone des rechten Populismus zu begreifen, dessen Eigenarten ihn mit Liberalismus, Demokratie und öffentlichem Vernunftgebrauch just jene Quellen politischen Handelns ablehnen lassen, aus denen er sich notwendigerweise parasitär speist. Es gilt also, zunächst eine gangbare Unterscheidung zwischen einem lediglich fragwürdigen, da die Erfordernisse von Höflichkeit und Kooperationsbereitschaft verletzenden,<sup>57</sup> und einem die Deliberation ausschließenden Verhältnis zwischen dem populistischen Diskursteilnehmer und seinen Kontrahenten zu treffen. Hierfür bietet sich eine Modifikation von Mouffes Ausführungen über die Unterschiede zwischen *Antagonismus* und *Agonismus*, speziell über den Unterschied zwischen politischen Gegnern und Feinden an. Mouffe (vgl. 2007: 18) folgt zunächst Schmitt und dessen *Freund-Feind-Unterscheidung*, wobei die Einbindung seines Verständnisses von Konflikt in die Demokratietheorie und speziell die Deliberationstheorie weniger revolutionär ist, als Mouffe unter Verweis auf Habermas glauben machen möchte (vgl. *ibid.*: 21). Zwar muss Habermas dem antidemokratischen, -pluralistischen und -liberalen Schmitt begründeterweise kritisch gegenüberstehen, denn

---

<sup>57</sup> Siehe Kapitel 4.2.1.

„wenn Gerechtigkeitsfragen das ethische Selbstverständnis konkurrierender Lebensformen nicht transzendieren können und existentiell relevante Wertkonflikte, also Gegnerschaften, durch alle strittigen politischen Fragen hindurchgreifen, enden wir [...] in letzter Konsequenz bei einem Carl Schmitt'schen Verständnis von Politik“ (Habermas 1999: 325).

Habermas stellt diese wenn-dann-Feststellung, was Mouffe unterschlägt, jedoch unter die explizite Feststellung, dass die Deliberation ihren Sinn verlieren würde, wenn, und nur „wenn wir als Teilnehmer an politischen Diskursen nicht andere überzeugen und von anderen lernen könnten“ (vgl. *ibid.*: 325-326). Ganz ähnlich sieht Rawls (vgl. 1994b: 318-319) Konflikte als Teil der Deliberation, dem durch gegenseitige Achtung und die diskursive Findung einer Übereinkunft begegnet werden kann und soll. Dass die Behauptung, Konflikte könnten auf deliberativem Wege beigelegt werden ausgesprochen voraussetzungsreich ist, wurde bereits ausgeführt, stellt aber eine den Deliberationstheorien innewohnende grundsätzliche Problematik dar.

Da Konflikte in der Deliberation nicht vermeidbar sind, ist auch Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung nicht von vornherein unvereinbar mit den Diskurstheorien, ihre Anwendung ausgerechnet in der auf kooperative Reziprozität setzenden Deliberation also durchaus gerechtfertigt, wenngleich Schmitts Verständnis von Feindschaft durch eine kleine, aber entscheidende Ergänzung erweitert werden soll. Denn da für diesen die Feindschaft als maßgebliches Kriterium des politischen existenziell ist, damit also von vornherein *unüberwindlich* sein muss, gilt es, aus der Freund-Feind-Unterscheidung eine weniger absolute, für die Deliberationstheorien verwertbare Form der Feindschaft zu extrahieren, ohne aber den von Schmitt gezeichneten Weg gedanklich zu verlassen.

Genau hier setzt Mouffes Modifikation von Schmitts Theorem an. Den seiner Natur nach öffentlichen (vgl. Schmitt 2009: 27) *politischen Feind* grenzt Schmitt nachdrücklich vom *privaten Feind* ab (vgl. *ibid.*: 28), er ist „von anderen Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbstständiges zu begreifen“ (*ibid.*: 26). Weder muss er verhasst sein (vgl. *ibid.*: 27), noch wird er aus moralischen, ökonomischen oder ästhetischen Gründen zum Feind. Was ihn zum Feind macht ist, dass er von dem abgegrenzt wird, was man selbst ist:

„Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können“ (*ibid.*: 26).

Eben weil er fremd ist, kann eine Einigung mit ihm niemals erfolgen, denn es ist seine unveränderliche Fremdheit, die ihn erst zum Feind macht. Die einzige Möglichkeit der Beendigung der Feindschaft stellt letztlich der zum Kampf gesteigerte Konflikt dar, der, die Sphäre der verbalen Auseinandersetzung verlassend, „die reale Möglichkeit der physischen Tötung“ (ibid.: 31) und damit die physische Vernichtung des Feindes ausdrücklich beinhaltet. Die Vernichtung stellt dabei auch für Schmitt nur die letzte Konsequenz dar, zu der es nicht zwingend kommen muss (vgl. ibid.: 33); allein ihre nur allzu bereitwillige Inkaufnahme unterstreicht jedoch die Unauflösbarkeit der Freund-Feind-Unterscheidung im Denken Schmitts, zumal ein Ende dieser Dichotomie für ihn dem Ende des Politischen an sich gleichkäme (vgl. ibid.).

Mouffes Modifikation des Feindbegriffs trennt nun die nicht-vernunftbasierte – da nicht argumentativ, sondern nur mit der substanziellen Fremdheit des Fremden tautologisch begründete – Ablehnung des Gegenübers von der mit ihr einhergehenden letzten Konsequenz. Die Forderungen des zu vernichtenden Feindes sind illegitim (vgl. Mouffe 2007: 29), da auch der Feind selbst illegitim ist. Anders als im unversöhnlichen Antagonismus, soll im von Mouffe als *Agonismus* bezeichneten Modell der Konflikt nicht negiert oder aufgehoben werden, zugleich aber die Anerkennung des Anderen erfolgen:

„Während der Antagonismus eine Wir-Sie-Beziehung ist, in der sich Feinde ohne irgendeine gemeinsame Basis gegenüberstehen, ist der Agonismus eine Wir-Sie-Beziehung, bei der die konfligierenden Parteien die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt. Sie sind ‚Gegner‘, keine Feinde“ (ibid.: 30).

Ob es sich um einen Feind oder Gegner handelt, entscheidet, ob ein Diskurs überhaupt möglich ist, wie Ignatieff (vgl. 2013) feststellt: Einen Feind gilt es zu vernichten, jedes Entgegenkommen käme somit Appeasement gleich, wohingegen man einen Gegner nur besiegen möchte und mit ihm folglich auch verhandeln kann.

Damit bietet Mouffe eine Möglichkeit der Integration nicht-vernunftbasierter Ablehnung des Opponenten, ohne ihm damit automatisch auch das Recht auf Anerkennung abzusprechen:

„Vom Gesichtspunkt des ‚agonistischen Pluralismus‘ betrachtet, besteht das Ziel demokratischer Politik in der Konstruktion eines ‚sie‘ auf eine Weise, in der es nicht länger als zu vernichtender Feind wahrgenommen wird, sondern als ein ‚Gegner‘, d.h. als jemand, dessen Ideen wir bekämpfen, dessen Recht, jene Ideen zu verteidigen, wir aber nicht in Zweifel ziehen“ (Mouffe 2008: 103).

Der Gegner gewinnt somit eine Legitimität, die ihn vom Feind grundlegend unterscheidet (vgl. Mouffe 2007: 69-70).

Mouffes eigenwillige Interpretation der Freund-Feind-Unterscheidung erscheint weniger willkürlich, wenn ein „Ziel demokratischer Politik in der Transformation von Antagonismus in Agonismus“ (Mouffe 2008: 104) verstanden wird, da „das Hauptziel demokratischer Politik nicht in der Eliminierung von Leidenschaften aus der Öffentlichkeit besteht, um einen rationalen Konsens möglich zu machen, sondern in der Mobilisierung dieser Leidenschaften in Richtung auf demokratische Modelle“ (ibid.). Wie schon ausgeführt, stellt sich das Verhältnis von Emotion und Ratio keineswegs einseitig zulasten der Emotion dar.<sup>58</sup> Das Politische als „Ferment zur Schaffung von Ordnung“ (Llanque/Münkler 2007: 14) bedeutet nämlich, dass, wie von Mouffe gefordert, „Kanäle bereitgestellt werden, durch die hindurch kollektive Leidenschaften Ausdruck“ (Mouffe 2008: 104) finden können, ohne den Opponenten als unversöhnlichen Feind zu konstruieren. Obwohl Mouffes Diagnose einer die Leidenschaften komplett zu unterdrücken suchenden liberal-demokratischen Politik (vgl. Mouffe 2007: 40) irrig ist, entspricht die Kanalisierung der Leidenschaften mithilfe einer die Deliberation erst ermöglichenden agonistischen Gegnerschaft der vom politischen Liberalismus angestrebten Nutzbarmachung gezähmter Emotion.

Übertragen auf den öffentlichen Vernunftgebrauch bedeutet das, dass die Ablehnung des Gegners nicht auf vernünftiger Grundlage beruhen muss, und auch seine Argumente, die einen Ausweg aus dem Konflikt bieten würden, nicht als sinnvoll oder zumindest akzeptabel betrachtet werden müssen, ohne jedoch die Tür zu einer Kooperation für immer zu verschließen. Wer sich am öffentlichen Vernunftgebrauch beteiligt, „hat wahrscheinlich eine ausgeprägte Vorstellung davon, welche Handlungsweise richtig ist und welche falsch, aber schon der Umstand, daß er das Gespräch mit Andersdenkenden oder Unentschiedenen sucht, deutet an, daß er um eine politisch gangbare Lösung der Frage bemüht ist“ (Edelman 2005: 105).

Der deutsche Rechtspopulismus ist mit der AfD im Bundestag vertreten und nimmt die parlamentarischen Rechte zur Meinungsäußerung und Debatte im Plenum durchaus wahr.

Es könnte somit angenommen werden, dass schon allein die Teilnahme an der Deliberation einen Ausdruck der Bereitschaft zur gemeinsamen Lösungsfindung darstellt. Entscheidend ist die Frage, ob die Legitimität des Gegners anerkannt wird, oder ob dem Rechtspopulismus der

---

<sup>58</sup> Siehe Kapitel 2.

politische Kontrahent nicht vielmehr als unversöhnlicher Feind gilt. Die Anerkennung des Opponenten als Gegner bleibt für Mouffe verwehrt, wenn er nicht in politischen, sondern moralischen Begriffen definiert wird. Er kann dann nur als böswilliger Feinde behandelt werden, mit dem keine agonistische Diskussion möglich ist, der vielmehr beseitigt werden muss (vgl. Mouffe 2007: 99). Der Einzelne darf eigenen, ethischen Wertvorstellungen folgen und diese auch zur Grundlage seiner Argumentation machen, er darf aber nicht die Begrenztheit des eigenen Urteilsvermögens ignorieren und alle Personen, die nicht mit ihm übereinstimmen, als unmoralisch ansehen (vgl. Forst 2007: 153), also seine individuellen und gruppenbezogenen Vorstellungen zu allgemeinverbindlicher Moral verklären, oder sie zumindest den Gerechtigkeitskonzeptionen vorziehen.

Der populistische Wahrheitsanspruch ignoriert die Grenzen des eigenen Urteilsvermögens und will genau das, dem politischen Kontrahenten wird, in Abgrenzung zum von einer geradezu intrinsischen Moral gekennzeichneten Volk, eine unmoralische oder gar amoralische Natur bescheinigt. Die kosmopolitischen Eliten sind aus Sicht des Rechtspopulismus, „ihren eigenen Völkern gänzlich entfremdet, in der Welt, also überall und zugleich nirgends zuhause“ (Kubitschek 2019), wie Kubitschek schreibt. Sie ignorieren das Volk oder schaden ihm, so der wiederkehrende Vorwurf, aber es ist nicht erst ihr Handeln, das sie moralisch verdammenwert macht, sondern schon ihre bloße Natur, deren Ausdruck ein ebenso den rechtspopulistischen Moralvorstellungen zuwiderlaufendes Handeln sein muss. Doch auch wenn der Opponent mit Begriffen der Moral und nicht mehr länger mit solchen der Politik definiert wird, muss das nicht automatisch eine ultimativ auf die Vernichtung des Gegenübers hinauslaufende Feindschaft im Sinne Schmitts bedeuten, wie Mouffe behauptet. Denn selbst wenn die Vernunft und mit ihr die Legitimität seiner Positionen bestritten wird, und auch im Falle, dass der Kontrahent selbst, sei er nun ein Individuum oder eine Gruppe, nicht akzeptiert wird, so bedeutet das, wie Peters ausführt, nicht zwangsläufig, dass jeder deliberative Prozess unmöglich wird:

„Sofern man noch das Bedürfnis verspürt, gegen diese Positionen zu argumentieren, zu demonstrieren, dass sie tatsächlich absurd oder bösartig sind, findet noch so etwas wie Deliberation mit Bezug auf diese gegnerischen Positionen statt, selbst wenn es kaum möglich sein mag, ehrlich mit den Gegnern selbst zu debattieren. Daher wird sich diese Art von Diskurs an andere Menschen richten, die man vernünftiger und aufgeschlossener findet und mit denen man sich über diese gefährlichen Positionen austauscht“ (Peters 2007: 160).

Die Möglichkeiten der Teilnahme am öffentlichen Vernunftgebrauch sind weiter gefasst, als von Mouffe erkannt. Zumindest solange die Bereitschaft besteht, Konflikt auf deliberativem Wege beizulegen, bleiben die Türen des Diskurses auch für jene Teilnehmer geöffnet, die seine Gepflogenheiten nicht anerkennen möchten. Die AfD mag mit den Sitten und Gebräuchen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in wie außerhalb des Parlaments brechen, sie verfällt häufig in eine die Strafbarkeit berührende Diffamierung oder Beleidigung des politischen Opponenten, und dies hat gravierende negative Folgen für das gesellschaftliche Vertrauen in die deliberative Problemlösungskompetenz der Demokratie; sie verlässt jedoch nicht die großzügig gesteckten Grenzen der diskursiven Auseinandersetzung, wenngleich sie sich womöglich außerhalb dessen bewegt, was ihren restlichen Teilnehmern noch zugemutet werden kann.

Der deutsche Rechtspopulismus ruft nicht ernsthaft zum bewaffneten Kampf gegen die bestehende Ordnung auf, stiftet nicht zu Terror an oder vollzieht diesen gar eigenhändig, und nutzt, wenn auch in provokanter und gezielt störender Weise, nur diejenigen Befugnisse und Regelungslücken des Bundestages, die jeder Fraktion von Rechts wegen zustehen. Die physische Vernichtung des Gegners ist, anders als bei Schmitt, keine realistische Option. Gaulands am Wahlabend 2017 gegebenes Versprechen „wir werden sie jagen, wir werden Frau Merkel oder wen auch immer jagen – und wir werden uns unser Land und unser Volk zurückholen“ (zit. n. BR 2017), ist keine Androhung, den politischen Gegner physisch zu attackieren, auch wenn am Ende einer erfolgreichen Jagd die Tötung der Beute steht und diese Metapher wohl bewusst so gewählt wurde. Zum Ausdruck kommen soll eine an Unterstützer wie politischen Gegner gerichtete Botschaft unbedingter Entschlossenheit, die Politik durch Aufbringung aller zur Verfügung stehenden Mittel einer parlamentarisch wie zivilgesellschaftlich tätigen Bewegung zu prägen und so zurückzuholen was dem wahren Volk vermeintlich zustehe. Der politische Kontrahent soll durch derlei Drohungen erschreckt, vielleicht zum freiwilligen Rückzug genötigt werden, er kann in der *politischen Arena* vernichtet, aber nicht *physisch* ausgelöscht werden.

Zugleich aber erscheint es dem Populisten unmöglich, seinem Gegner jene Legitimität zuzubilligen, die der agonistischen Beziehung im Sinne Mouffes zugrunde liegt, die amoralischen, die Grundfesten der eigenen Identität anzweifelnden Eliten können nicht anerkannt werden. Der Populismus befindet sich nun in der paradoxen Situation, einem Opponenten gegenüberzustehen, den er einerseits nicht anerkennt, den er aber andererseits nicht physisch zu vernichten trachtet – sei es, weil er dies nicht kann, oder weil er es nicht

will. In diesem Niemandsland zwischen Agonismus und Antagonismus kann es keinen Ausgleich mit dem Kontrahenten geben, wodurch der Populismus in einem ausweglosen Dilemma gefangen ist. Mit einem Gegner kann der ergebnisoffene Diskurs gesucht werden, ein Feind in letzter Konsequenz ausgelöscht werden. Mit dem *antagonistischen Gegner* jedoch muss das Gespräch gesucht werden, obwohl man weder seine Argumente noch ihn selbst zu akzeptieren vermag. Hier zeigt sich die parasitäre Natur des Populismus in ihrer Gänze: Ebenso wenig, wie er die liberalen, pluralistischen Prinzipien und die ihnen folgenden politischen Opponenten anerkennen kann, vermag er die ihn nährenden liberale Demokratie und ihre Anhänger in letzter Konsequenz zu vernichten, oder auch nur die Arena des öffentlichen Vernunftgebrauchs endgültig zu verlassen, möchte er seine eigene politische Wirkungsmacht – und damit Daseinsberechtigung – nicht aufgeben.



### 4.3 Wut als Grenze des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Die Unfähigkeit des Populismus, sich den Erfordernissen der Deliberation zu verpflichten, verdammt ihn zu einem Schwebezustand zwischen Teilnahme am Diskurs und dessen Ablehnung. Ein wesentlicher Aspekt des Populismus, seine Wut, wurde dabei zwar schon behandelt, verdient aber angesichts der enormen Bedeutung eine noch eingehendere Betrachtung. Dabei wird sich zeigen, dass Wut, obwohl nicht zwangsläufig der Deliberation abträglich, in ihrer für den Populismus typischen Ausprägung eine Herausforderung darstellt, die den effektiven Gebrauch öffentlicher Vernunft an seine Grenzen führt.

#### 4.3.1 Funktionen der Wut – Wut als Katalysator politischen Handelns

Ungeachtet des engen Zusammenhangs zwischen Wut und rechtem Populismus, darf Wut nicht als eine ausschließlich destruktive Kraft verstanden werden, entscheidend ist auch hier, in welcher Form und mit welcher Intention sie Eingang in die Politik findet.

Es lassen sich, so Nussbaum, drei wesentliche politische Funktionen der Wut identifizieren: Sie ist abschreckend, hat eine starke Signalwirkung und fungiert als Motivation politischen Handelns (vgl. Nussbaum 2016: 37-39).

Die abschreckende Wirkung der Wut erscheint trivial, beruht sie erwartbarerweise auf der Furcht Dritter vor einer aggressiven, möglicherweise physischen, in jedem Fall aber feindseligen emotionalen Reaktion des Betroffenen auf eine unerwünschte Handlung. Eine tatsächliche oder zumindest so empfundene Ungerechtigkeit verlangt dem Verursacher einen Preis ab und kann den Betroffenen somit vor dieser schützen, sofern die Transaktionskosten hoch genug ausfallen (vgl. *ibid.*: 39). Wut, wie auch andere Emotionen, kann nur deshalb strategisch und rational eingesetzt werden, weil sie ihrer Natur nach irrational und unberechenbar ist und ihren Träger über den Punkt der Selbstschädigung hinaus führen kann (vgl. Holmes 1995b: 59). Als besonders starke Gefühlsregung weist sie zudem einen Spill-Over-Effekt auf und greift nicht selten auf andere Sachverhalte über, ein Vorgang, der auch gezielt befeuert werden kann (vgl. Elster 1985: 380-382). Wie Fukuyama in Erinnerung ruft, ordnet bereits Platon dem im affektiven Bereich der Seele befindlichen *thymos* eine motivationale Wirkung zu, die das rein vernünftige Eigeninteresse bei weitem übertrumpfen kann und unabhängig von anderen, gemäßigten Fakultäten der *psyché* agiert.<sup>59</sup> Die thymotische Energie der Wut vermag den Schutz des Selbst nur allzu leicht außer Kraft zu

---

<sup>59</sup> Siehe Kapitel 2.1.1.1.

setzen (vgl. Fukuyama 2019: 33-36).<sup>60</sup> Ob man im Ernstfall tatsächlich diese Schwelle zu überschreiten bereit ist, bleibt dabei unerheblich, schon die durch einen gelungenen Bluff aufgebaute Drohkulisse erfüllt oftmals ihre abschreckende Wirkung, die glaubhafte Möglichkeit eines Ausbruchs von Wut genügt.

Verfehlt die Wut ihre prophylaktische Wirkung, tritt eine Benachteiligung oder ein als solche empfundener unerwünschter Effekt ein, so steigert sie zumindest die Wahrnehmbarkeit jener Benachteiligung. Diese Signalwirkung wirkt auch auf betroffene Personen oder Personengruppen selbst, sodass die Unhaltbarkeit eines Zustandes dieser oft erst durch die eigene heftige emotionale Reaktion bewusst und als Problem erkannt wird (vgl. Nussbaum 2016: 37-38). Massenbewegungen stellen unübersehbare, weithin sichtbare Statements dar, die Signalwirkung der Wut kann sich jedoch ebenso durch lautstarkes Schweigen als nonverbaler Ausdruck manifestieren. Wütende Stille ist eine Alternative zur offenen Konfrontation, die unter Umständen nicht weniger deutlich auf eine Ungerechtigkeit aufmerksam machen kann. Sabotage durch schleichende Arbeitsverweigerung und ähnliche symbolische Akte nonverbalen Widerstandes überschreiten nicht die Schwelle zum politischen Aktion, zwingen die überlegene Gegenseite somit nicht zur Vergeltung, und können doch eine Botschaft wütender Selbstbehauptung transportieren (vgl. Lyman 2004: 138).

#### **4.3.1.1 Die motivationale Kraft der Wut**

Die dritte Funktion der Wut, ihre antreibende Kraft, die schon Aristoteles detailliert schildert,<sup>61</sup> offenbart sich besonders deutlich im Bereich sozialer Bewegungen. Emotionen, so haben die vorhergehenden Abschnitte gezeigt, sind seit jeher zentral für die philosophische Ergründung der menschlichen Natur und somit für die ideengeschichtliche Auseinandersetzung mit der Politik. Sie werden gegenüber der weitaus höher geschätzten Ratio misstrauisch beäugt oder sogar als deren Antagonist verunglimpft. Zugleich aber wird ihnen, wenn auch teils ihrer volatilen und schwer zu kontrollierenden Natur wegen oftmals nur widerwillig, ein enormes motivationales Potential zugesprochen (vgl. Holmes 2004: 123), welches der reinen Vernunft oftmals fehlt (vgl. Llanque 2012: 130), und das sich in

---

<sup>60</sup> Siehe Kapitel 2.2.2.

<sup>61</sup> Siehe Kapitel 2.1.1.1.

Patriotismus<sup>62</sup> oder Kapitalismus<sup>63</sup> bändigen, transformieren oder zumindest kanalisieren und in einer dem Allgemeinwohl zukommenden Weise nutzbar machen lässt. „Protest und Schuldzuweisungen sind in gewisser Weise etwas Positives: Sie konstruieren eine geordnete, auf Ziele ausgerichtete Welt, in der ich ein Akteur bin, der Forderungen stellt“ (Nussbaum 2019: 95). Wut über gesellschaftliche Ungerechtigkeiten stellt, wie die empirische Forschung aufzeigt, eine treibende Emotion von Protestbewegungen dar, die, in friedlichen Protest gelenkt, den demokratischen Diskurs in konstruktiver Weise vorantreibt (vgl. Küpper et al. 2016: 97).

Hessel, der Empörung zu einem konstitutiven Merkmal des Menschen erhebt, gilt die als Entrüstung erlebte Wut auf als unerträglich empfundene Zustände als unverzichtbarer Katalysator politischer Tätigkeit:

„Ich wünsche allen, jedem Einzelnen von euch einen Grund zur Empörung. Das ist kostbar. Wenn man sich über etwas empört, wie mich der Naziwahn empört hat, wird man aktiv, stark und engagiert. Man verbindet sich mit dem Strom der Geschichte, und der große Strom der Geschichte nimmt seinen Lauf dank dem Engagement der Vielen – zu mehr Gerechtigkeit und Freiheit, wenn auch nicht zur schrankenlosen Freiheit des Fuchses im Hühnerstall“ (Hessel 2013: 10).

Sich dieser motivationalen Wirkung nur allzu bewusst, versuchen Anführer politischer Proteste, Wut und Empörung potenzieller Mitglieder zu schüren und aufzugreifen, um diese für die eigene Sache zu gewinnen (vgl. Goodwin et al. 2001: 15). Zugleich wird die Wut bestehender Aktivisten weiter angeheizt, um so die Gruppensolidarität und die kollektive Identität zu stärken (vgl. Collins 2001: 29).

Es ist die Wut auf Diskriminierung, welche in den 1960er Jahren die schwarze Bevölkerung der USA zur Revolte treibt. Martin Luther King, beschreibt, wie eine „unterdrückte Gesellschaftsgruppe, die von einem brennenden Durst nach Gerechtigkeit angetrieben wurde“ (King 1964: 14) ihre Wut in landesweiten sozialen Ungehorsam mobilisiert, der erwartungsgemäß heftig ausfällt: „Drei Jahrhunderte der Demütigung, des Mißbrauchs und der Benachteiligung können, wenn sie endlich ihre Stimme finden, schwerlich in einem Flüstern zum Ausdruck kommen“ (ibid.: 15). Die Wut der Aktivisten richtet sich gegen einen konkreten Sachverhalt, die Nichtbeachtung grundlegender Rechte, die ihnen ohne stichhaltige Begründung vorenthalten werden. Der Weg zum Aufbegehren, also der Kanalisierung der

---

<sup>62</sup> Siehe Kapitel 2.2.3.2

<sup>63</sup> Siehe Kapitel 2.2.1.

Wut in Form geordneten Konflikts, ist unter dieser Voraussetzung ein erwartbares Ereignis, denn wie Honneth zeigt, entflammen solche „Kämpfe um Anerkennung“ (Honneth 2013: 33) besonders dann, wenn Gruppen „sich um Rechte betrogen fühlen, welche ihnen aufgrund implizit geltender Normen eigentlich zusehen müssten“ (ibid.: 34). Entscheidend ist, dass die Aktivisten sich um ein zumindest implizites Anerkennungsversprechen betrogen fühlen können, „nicht beliebige Ansprüche werden geltend gemacht, nicht irgendwelche Forderungen nach Anerkennung erhoben, sondern nur solche die im Lichte gemeinsam geteilter Überzeugungen und Normen als intersubjektiv begründungsfähig gelten können“ (ibid.).

Wie die unterdrückte schwarze Minderheit in den USA, treibt nur wenig später Wut über die herrschenden Umstände auch in der Bundesrepublik Massen junger Menschen auf die Straße, wenngleich es hier keine unterdrückten, entrechteten Bürger, sondern vornehmlich Studenten sind, deren Emotionen sich den Bann brechen. Anders als die US-Bürgerrechtler, sind die 68er von einer Wut getrieben, die weniger auf einer persönlich erlittenen Beeinträchtigung als vielmehr einer moralisch getriebenen Empörung basiert. Die mangelnde Aufarbeitung des Nationalsozialismus, insbesondere des Holocaust, sowie die Fortführung von Verhaltensweisen des Kaiserreichs, gerade im universitären Bereich, rufen den Unmut der jungen Generation hervor (vgl. Mausbach 2006: 19-22), auch wenn der beklagte *Muff von Tausend Jahren* wohl zu diesem Zeitpunkt bereits durch eine gesellschaftliche Liberalisierung stärker gemindert ist, als von den Studenten behauptet (vgl. Koenen 2007: 145).

Die Auslöser, Ziele und Methoden mögen sich wandeln, der motivierende und mobilisierende Effekt der Wut hält unvermindert an. Durch die Verbreitung sozialer Netzwerke im Internet kann Wut direkter denn je übertragen, kultiviert und als Triebfeder politischen Aktionismus genutzt werden, von den *Indignados* über die *Occupy-Bewegung* (vgl. Bennett/Segerberg 2013: 2-4) bis hin zu den 2019 ins Leben gerufenen weltweiten Schülerprotesten gegen den Klimawandel (vgl. Welt 2019).

Was diese so unterschiedlichen sozialen und politischen Bewegungen eint, ist die Übertragung der Wut in ein Handeln, das zwar hochgradig emotional bleibt, in dem die Wut aber kontrolliert und gezielt eingesetzt wird, um sozialpolitische Ziele zu erreichen (vgl. Lyman 2004: 136). Die Wut wird rationalisiert, es findet eine *Transition* statt (vgl. Nussbaum 2016: 37), im Zuge derer das Ziel der Wut nicht länger Vergeltung, sondern Veränderung der Umstände sein soll. Rachegelüste sind ein Fixpunkt der Wut, die Aussicht auf Vergeltung

verspricht die (Wieder-)Herstellung von Gerechtigkeit. Das Opfer muss dabei nicht zwangsläufig den Wunsch spüren, dem Übeltäter eigenhändig eine Verletzung zuzufügen (vgl. *ibid.*: 22). Der Wunsch nach Rache mag auch bei einer Transition nach wie vor bestehen, doch die rationalisierte Wut strebt nicht mehr nach der Heimzahlung der erlittenen Ungerechtigkeit, der eigene Schmerz soll nicht mehr unmittelbar auf den Gegner übertragen, es soll stattdessen die Wurzel des Übels aktiv bekämpft werden, sich also der bekannte Mechanismus einer Umwandlung von Leidenschaften in politisch verwertbare Interessen vollziehen.<sup>64</sup>

Es ist genau jener „Transition-Anger“ (*ibid.*: 37), den King so geschickt und erfolgreich anzapft. Statt blinder Gewalt diszipliniert King seine Anhänger zu konzertierten Aktionen gewaltfreien Protests, dadurch „machen die unterprivilegierten Afroamerikaner und Weißen ihre Wut produktiv, verwandeln ihre zerstörerische Energie in produktive“ (Bahr 2004: 25-26). Erst die Transition der Wut ermöglicht die Verfolgung einer Politik, die ebenso realistisch wie legitim ist, da nicht die als aktive Bekämpfung staatlicher und gesellschaftlicher Strukturen mit dem ultimativen Ziel ihrer Vernichtung ausgelebte Rache verfolgt wird, sondern eine Veränderung jener Strukturen.

Anders als etwa bei der kapitalistischen Umwandlung einer ungezügelten Leidenschaft in eine ruhige Zielverfolgung, behält die Wut hierbei ihre *thymotische Energie*, doch anstelle einer explosiven Entladung ihres Potentials, tritt eine ebenso intentionale wie persistente Verfolgung eines strategischen Zieles.

Jene Aktivisten, die dazu nicht fähig oder willens sind, die ihre thymotische Energie ohne Abstriche zur Geltung bringen wollen, können in einer solchen Rationalisierung der Wut nur eine Kastration ihrer Handlungsmöglichkeiten erkennen, wovon radikale Abspaltungen wie die Black Panther Party oder die Rote-Arme-Fraktion zeugen. Wut kann diese gewaltsamen Auswüchse hervorbringen, aber sie muss es nicht. Auch andere Emotionen können sich unter Umständen der Beherrschung verweigern, die Fratze der gewaltsam ausgelebten Wut ist jedoch besonders scheußlich. Walzer stellt die rhetorische Frage:

„Wer wollte bestreiten, daß puritanische Unterdrückung, die Schreckensherrschaft der Französischen Revolution, die stalinistischen Säuberungen, der Völkermord der Nationalsozialisten oder die nationalistischen Massaker und Vertreibungen unserer Gegenwart das Werk leidenschaftlicher Männer und Frauen waren und sind und daß ihre

---

<sup>64</sup> Siehe Kapitel 2.2.

Leidenschaften zu den schlechtesten zählen: dogmatische Gewißheit, Wut, Mißgunst, Ressentiment, Heuchelei und Haß?“ (Walzer 1999: 75).

Die Arbeiter, Frauenrechtlerinnen und Bürgerrechtler der vergangenen zwei Jahrhunderte, die für ihre Rechte eintraten, sind ebenso von ihrer Wut getrieben, wie jene Mobs, deren „wütende, aufgebrachte, neiderfüllte Plebejer, religiöse Fanatiker oder Blut-und-Boden-Nationalisten“ (ibid.: 79) ihre leidenschaftliche Energie in ihrer ungebändigten Lust am Blutvergießen ausleben. Walzer sieht darin den Beleg, dass die oftmals für selbstverständlich genommene Dichotomie von nobler Überzeugung und wilder Leidenschaft keinen Sinn ergibt, dass Überzeugung von Leidenschaft aufgeladen aber zugleich die Leidenschaft von Überzeugung gebändigt wird (vgl. ibid.: 79-80). Hier zeigt sich erneut jener Mechanismus, den Hirschmann im Interesse als Bezwiner der Leidenschaft findet, wenngleich die Wut in der menschlichen Geschichte besonders schwer kontrollierbar zu sein scheint und es großen psychologischen Geschicks der Anführer, oder zumindest einer glücklich austarierten Stimmungslage der aufbegehrenden Bürger braucht, damit es zu einer Transition und nicht einer Explosion der Wut kommt.

#### **4.3.1.2 Wut als unverzichtbares Element demokratischer Politik**

Es wäre ein Irrglauben, Wut nur im politischen Grenzbereich von Protestbewegungen zu verorten, obschon sich ihre drei Funktionen hier besonders deutlich offenbaren.

Wut entfaltet ihre motivationale Wirkung auch in den tagtäglichen Vorgängen demokratischer Systeme, Parteien mobilisieren sie für ihre Zwecke (vgl. Ost 2004: 230). In der auf Mehrheiten und Wahlen basierenden Demokratie ist ein Zuwachs an Anhängern, oder zumindest Wählern, die wichtigste Möglichkeit für Parteien, ihre Macht zu mehren. An die Wut der Bürger zu appellieren, ihre Frustration zu nutzen, um sich ihre Unterstützung zu sichern, gehört zum politischen Grundhandwerk. Wut ist eine politische Währung, weshalb Sloterdijk (vgl. 2008: 210) sie als psychopolitische Entität auffasst, die, nicht anders als monetäre Währungen im Wirtschaftskreislauf, gesammelt, kapitalisiert und gewinnbringend vermehrt werden kann:

„Konzediert man die Existenz eines nicht-monetären Bankwesens, so leuchtet die Beobachtung ein, daß Banken eines anderen Typs, als politische Affektsammelstellen aufgefaßt, ebenso mit dem Zorn der Anderen wirtschaften können, wie Geldbanken mit dem Geld der Kunden arbeiten. [...] Solche Banken präsentieren sich in der Regel als politische Parteien oder Bewegungen, namentlich auf dem linken Flügel des politischen Spektrums. Die Umwandlung von zornigen Regungen in ‚konstruktive Politik‘ darf dabei

in jedem Lager als das magnum opus der Psychopolitik gelten“ (ibid.: 210-211).

Sloterdijk bleibt eine stringente Erklärung schuldig, warum er nur Parteien des linken Spektrums als Emotionsbanken gelten lassen will, denn politische Parteien aller Spektren machen sich Wut auf die eine oder andere Weise zunutze (vgl. Charim 2018: 141), sie sind „Erregungs-, Empörungs- und Motivationsorganisationen“ (Rüb 2015: 174).

Oppositionsparteien haben ein besonders großes Interesse daran, Wut zu sammeln, da die emotionale Bindung der mit den Regierenden unzufriedenen, enttäuschten und wütenden Bürger für einen Wahlsieg entscheidend sein kann. Zudem hat es der Herausforderer, gleich ob als Partei oder soziale Bewegung, schwerer sich Gehör zu verschaffen und kann diesen Nachteil durch emotionales, lautstarkes Vorgehen kompensieren (vgl. Ost 2004: 237). Die „politische Konstruktion von Emotionen, indem man gezielt Leidenschaften, Vorurteile, Neid, Empörung etc. mobilisiert und so Unterstützung für seine und die Ablehnung von anderen Positionen erreicht“ (Rüb 2015: 178) ist für diese besonders attraktiv. Regierungsparteien hingegen neigen dazu, Wut und ähnlich volatile Emotionen als irrational zu verunglimpfen, um das eigene Handeln demgegenüber als unemotional und damit rational kontrastieren zu können. Trotz dieser zur Schau gestellten Ruhe sind die regierenden Parteien ultimativ jedoch ebenso auf die Wut angewiesen wie ihre Gegner, denn gerade in Zeiten abschwächender persönlicher Bindungen an Parteien stellt die Mobilisierung von Unterstützung eine zunehmende Herausforderung dar, der nur durch permanente emotionale Ansprache begegnet werden kann (vgl. Ost 2004: 237). Indem, angelehnt an die Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts, die politische Gegenseite als Objekt der Aversion etabliert wird, kann diese Bindung mittels Wut gesichert werden, und zwar unabhängig ob man dem regierenden oder oppositionellen Lager angehört.

Obwohl sie sich selbst die Aura des Wächters nicht-emotionaler Vernunft verleihen, nutzen regierende Parteien Wut daher weniger offensichtlich, aber nicht minder aggressiv als die radikalsten Underdogs und Oppositionellen (vgl. ibid.: 230). Die Institutionen des Staates dienen der Entladung der Wut und den mit ihr verwandten Affekten, „die ohne diese Entladung zu jenem seelischen Dynamit würden, das Ressentiment heißt“ (Scheler 1955: 59). Hitzige parlamentarische Debatten, der fortwährende Kampf der Gewerkschaften um Arbeitnehmerrechte, die journalistische Aufarbeitung vermeintlicher oder wirklicher Skandale, wären ohne die aufpeitschende Kraft der Wut schwer vorstellbar und dienen

zugleich ihrer Entladung in eine vergleichsweise ungefährliche oder sogar sozial erwünschte Richtung.

#### **4.3.2 Soziale Kohäsion und gesellschaftliche Selbstinstitutionalisierung durch Konflikt**

Der die liberale Demokratie auszeichnende Pluralismus bringt ein zuvor ungeahntes Maß an Individualisierung und Möglichkeiten der Selbstentfaltung mit sich. Obwohl dadurch einige gesellschaftliche Spannungsfelder entschärft werden, entstehen an anderer Stelle neue, wütende Konflikte.

Die physische, gewaltsame Auseinandersetzung stellt keine valide Option dar, in demokratischen Gesellschaften werden Dispute auf die abstraktere aber nicht zwangsläufig rationalere Ebene der Politik verschoben. Das große Versprechen der pluralistischen Demokratie, die diskursive Entscheidungsfindung, bedeutet den Sieg des stärksten, nicht unbedingt des vernünftigsten Arguments, und auch der Pluralismus selbst kann zum Objekt des Diskurses werden:

„Die politischen und philosophischen Diskurse der Moderne sind in erheblichem Maße immer auch Diskurse über diese Pluralität – bejahend, skeptisch, ablehnend oder gar nachgerade perhorreszierend. Sie bringen Sichtweisen, Stimmungen und Ängste zum Ausdruck, die freilich nicht auf nur vernünftige ‚umfassende Lehren‘ reduzierbar sind“ (Schwaabe 2005: 49).

Die mit dem Pluralismus einhergehende grundsätzliche Annahme der Fallibilität aller, auch der eigenen, Positionen, schließt die Überzeugung von der Richtigkeit der getroffenen Annahmen keineswegs aus, sie erfordert aber ein stets vorhandenes Bewusstsein für das Bestehen abweichender, legitimer Annahmen Dritter. Diese müssen weder logisch noch wahr sein, ihre Legitimität ergibt sich nicht aus ihrer objektiven Richtigkeit, sondern aus dem Recht des Gegenübers, seine Ansichten unabhängig ihrer Sinnhaftigkeit und innerhalb großzügig abgesteckter Grenzen kundzutun.

Konflikt, nicht wie von Schmitt verengend verstanden auf den zumindest potenziell zur ultima ratio der Vernichtung führenden Kampf (vgl. Schmitt 2009: 31), sondern weiter gefasst als „jede Beziehung von Elementen [...], die sich durch objektive (,latente‘) oder subjektive (,manifeste‘) Gegensätzlichkeit kennzeichnen lässt“ (Dahrendorf 1972: 23), gehört angesichts der divergierenden, vielfältigen Weltanschauungen ihrer Mitglieder daher nolens volens zur liberalen, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft.



Obwohl der Begriff des Konflikts gemeinhin negativ besetzt ist und als eine unerwünschte Abweichung vom vermeintlich wünschenswerten Konsens gilt, darf ihm aus polittheoretischer Sicht ein sehr viel positiveres Zeugnis ausgestellt werden. Es müsse, so Dahrendorf, festgestellt werden, „daß nicht nur Gesellschaft Herrschaft heißt und Herrschaft Ungleichheit, sondern daß Ungleichheit Konflikte hervorbringt, die die Quelle des Fortschritts einschließlich der Ausweitung menschlicher Lebenschancen bilden“ (Dahrendorf 1994: 48). Sozialer Wandel wird in Richtung und Rhythmus durch Antagonismus und Konflikt bestimmt (vgl. Dahrendorf 1987: 40), etwa in Form der Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen der vergangenen Jahrzehnte (vgl. Dahrendorf 1994: 59), wozu auch politische Parteien zählen können (vgl. Lipset 1985: 116-117), aber nicht müssen (vgl. Dahrendorf 1994: 86). Die konstruktive Rolle des Konflikts in sozialen Beziehungen ist bereits lange vor Dahrendorf von so unterschiedlichen Denkern wie Heraklit, Machiavelli und Simmel erkannt worden (vgl. Hirschman 1996: 247-248). Für Simmel muss der Konflikt, oder, wie er es ausdrückt, Kampf,

„durchaus als Vergesellschaftung gelten. Tatsächlich sind das eigentlich Dissoziierende die Ursachen des Kampfes, Haß und Neid, Not und Begier. Ist auf sie hin der Kampf erst ausgebrochen, so ist er eigentlich die Abhilfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus, und ein Weg, um zu irgend einer Art von Einheit, wenn auch durch Vernichtung der einen Partei, zu gelangen“ (Simmel 1992: 284).

Simmels Bereitschaft, die Vernichtung einer Partei zu akzeptieren, erinnert stärker an Schmitts kompromisslose Härte, denn an Dahrendorfs liberal gefärbten Zugang zum Konflikt, doch vollzieht auch Simmel schon die Unterscheidung zwischen den dem Konflikt zugrundeliegenden wütenden Emotionen und dem sie vergesellschaftenden Konflikt selbst. Hierdurch kann die Wut, ähnlich wie von Dahrendorf gefordert, „in verbindlicher Weise kanalisiert werden“ (Dahrendorf 1972: 42), sie wird in einem regulierten Konflikt nutzbar gemacht und kann so eine konstruktive Wirkung entfalten.

Dass Konflikt als Triebfeder gesellschaftspolitischer Entwicklung gelten kann, bannt nicht sein desintegratives Potenzial, schließlich muss Fortschritt keineswegs von allen Teilen einer Gesellschaft getragen werden, kann sogar neue Konflikte schaffen und bestehende verschlimmern, wie sich ja eben gerade in jenen Themenkomplexen zeigt, in denen Diskurse besonders erbittert geführt werden. Wo Konflikt stattfindet, stehen sich zwangsläufig opponierende Gruppen gegenüber. Wird Konflikt jedoch nicht als Missstand des Pluralismus

gesehen, sondern als Notwendigkeit gesellschaftlichen Fortschritts weitergedacht, so wird er nicht nur „unauflösbar, er ist auch notwendig für die Selbstinstitutionalisierung von Gesellschaft und stellt eine der Hauptquellen sozialer Kohäsion dar“ (Marchart 2010: 25). Die Gesellschaft ist in sich antagonistisch, und es ist, wie Gauchet ausführt, „eben jener antagonistische Gegensatz der Gesellschaft zu sich selbst, der die Gesellschaft als solche begründet, ihr zu existieren erlaubt, sie zusammenhält“ (Gauchet 1990b: 224). Dubiel nimmt stark auf Lefort und Gauchet Bezug (vgl. Dubiel 1992: 218) und stellt eine sehr ähnliche These der Kohäsion durch Konflikt auf:

„Der Kampf der gegensätzlichen Prinzipien muß also keineswegs die Gesellschaft desintegrieren. Dadurch, daß demokratische Institutionen die gesellschaftlichen Konflikte in einen offenen Wettkampf um die Macht transformieren, verschaffen sie ihnen einen symbolischen Ausweg und bannen so das Auseinanderbrechen der Gesellschaft. Die Spaltung der Gesellschaft in unversöhnte, eben nicht auf einen vorgängigen Konsens verpflichtete Gruppen, wird in der demokratischen Gesellschaft faktisch anerkannt und zugleich durch Repräsentation im politischen System gebannt“ (ibid.: 223-224).

Demokratie ist aus dieser Warte eine „Gesellschaft, die sich einzig in der institutionalisierten Anerkennung ihrer normativen Desintegration integrieren kann“ (ibid.: 221).

Die mit Pluralismus unweigerlich einhergehende Konfliktträchtigkeit der liberalen Demokratie führt nicht, wie von Schmitt (vgl. 2009: 38) behauptet, zu einer fatalen Desintegration des Politischen sondern schafft die von Marchart postulierte Kohäsion – nicht trotz, sondern gerade *wegen* der geführten Auseinandersetzungen. Weil die pluralistische Gesellschaft keine für alle Bürger verbindliche umfassende Lehre (vgl. Rawls 1998: 268) zu bieten vermag, sind es die aus dem Pluralismus selbst hervorgehenden Dispute, die ihr ein verbindendes Ethos verleihen können:

„Es sind nicht mehr Ähnlichkeiten des religiösen Bekenntnisses, ethnischer Merkmale oder nationaler Traditionen, die moderne Gesellschaften integrieren, sondern einzig ihr historisches Kapital ertragener Divergenz. Die jedem psychoanalytisch Aufgeklärten vertraute Erfahrung, daß die einzig zuverlässigen Stützen der kollektiven Identität solche sind, die sich im Zuge durchgestandener Konflikte und Divergenzen gebildet haben, bezeichnet auch [die] Integrationsweise moderner Demokratien“ (Dubiel 1992: 222).

Konflikte, oder besser, der Umgang mit diesen, bilden einen sozialen und politischen Kitt (vgl. Dubiel 1997: 425).

Das Bewusstsein einer grundsätzlichen Opposition kann die Kontrahenten mithin verbinden, anstatt sie zu trennen, denn „im Mittelpunkt ihrer Konfrontation steht ein und derselbe ‚Einsatz‘, ein und dieselbe Gesellschaft“ (Gauchet 1990a: 198). Die Erkenntnis, dass bewältigte Krisen und Konflikte nicht zum Auseinanderbrechen der Gesellschaft geführt haben, bestärkt in den Akteuren die Einsicht, dass Konflikt nicht einer Desintegration gleichkommen muss, dass ein liberal-demokratisches System die Auseinandersetzung nicht nur führen kann, ohne Schaden zu nehmen, sondern, im Gegenteil, an ihr zu wachsen vermag:

„Auch wenn der gesellschaftliche Konflikt die Menschen gewaltsam gegeneinander stellt und sie dem Anschein nach entzweit, hat er doch zugleich den Wert der Bekräftigung der Gemeinschaft der Zugehörigkeit unter ihnen, die letztendlich tiefer liegt als die Verschiedenheiten, die sie trennen“ (Gauchet 1990a: 198).

Dazu bedarf es keines Konsenses, die Fähigkeit gegensätzliche Positionen auszuhalten ist geradezu das Alleinstellungsmerkmal der liberalen Demokratie, wohingegen Konsens auch durch Zwang und Unterdrückung aller gegenläufigen Meinung erzeugt werden kann, wie es für den Totalitarismus typisch ist.

Für illusorisch, womöglich gar gefährlich hält Dahrendorf (vgl. 1972: 41) mithin den Versuch, um jeden Preis eine Lösung von Konflikten zu suchen um diese aus der Welt zu schaffen, da eine solche Lösung oftmals in der Unterdrückung des unliebsamen Konflikts liegt, die den Grundsätzen der liberalen Demokratie nahezu zwangsläufig widerspricht und im schlimmsten Fall in einer Volksgemeinschaft oder klassenlosen Gesellschaft im Sinne Marx' münden kann. Demokratische Gesellschaften können und müssen Konflikt, diesen schwierigen Zwilling der Freiheit, aushalten – und verstehen, im besten Fall, sich dadurch fortzuentwickeln.

#### **4.3.3 Wut als zentraler Bestandteil rechtspopulistischer Mythen – Die Konstruktion unteilbarer Konfliktlinien**

Die Parole *Wir sind das Volk* trägt eine hochemotionale Komponente in sich, welche besonders unter Berücksichtigung der nur implizit ausgedrückten zweiten Hälfte der mit ihr vermittelten Botschaft deutlich wird: *Wir* sind das Volk, *ihr* seid es nicht. Diesem Anspruch auf Anerkennung des wahren Volkes bei gleichzeitigem Ausschluss aller nichtzugehörigen Teile der Bevölkerung trägt die politische Realität der pluralistischen Gesellschaft nicht Rechnung. Wie in schon ausgeführt, behauptet der Populist in mehrfacher Hinsicht, zum Opfer zu werden: Er sei Opfer einer verlorenen Vertrautheit, die in erheblichem Masse durch

den Zuzug Fremder sichtbar gemacht wird, er werde Opfer der Fremden selbst, sei es durch ihre vermeintliche Gewalttätigkeit oder ihre Ekel auslösende Anwesenheit, besonders aber werde er das Opfer der Eliten, da diese die Desintegration seiner Lebenswelt gezielt beförderten.<sup>65</sup> Die wütende Sprache des Rechtspopulismus ist eine direkte Folge des Bedürfnisses, seine Anhänger anzusprechen und zu mobilisieren, wie Heitmeyer schreibt:

„Um ihr Kontrollparadigma und ihre dichotomischen Welt- und Gesellschaftsbilder zu bewerben, benötigen die autoritär-nationalradikalen Bewegungen und Parteien einen spezifischen Agitations- und Mobilisierungsstil, der sich über Wut vermittelt. Er setzt auf die mit einer Opferrhetorik verbundene Emotionalisierung aller Themen und zelebriert einen eskalativen Sprachstil. Das bedeutet, dass jede öffentliche Äußerung – ob zu Flüchtlingen, Muslimen oder auch demokratisch legitimierten politischen Eliten – mit immer heftigeren Verletzungen der Integrität der jeweiligen Adressaten versehen wird“ (Heitmeyer 2018: 255-256).

Der Rechtspopulismus stellt mit seiner wutgeladenen Rhetorik ein Angebot dar, mit dem eine offenbar schon bestehende, beträchtliche Nachfrage gedeckt wird.

Wenngleich auch mit den sozialverträglicheren Emotionen der Angst, Furcht oder Sorge angesichts einer außer Kontrolle geratenen Zuwanderung und haltlos erscheinenden Welt operiert wird, zeigt die empirische Forschung, dass es besonders erfolgversprechend für rechtspopulistische Bewegungen ist, die Wut ihrer Anhänger aufzugreifen und ins Zentrum ihrer Rhetorik zu stellen. Wut und Sorge können korrelieren, der Zusammenhang zwischen beiden Emotionen ist aber gering, Sorge wird nicht automatisch von Wut begleitet. Dies lässt vermuten, dass die geäußerte Sorge oftmals vorgeschoben ist, und tatsächlich eher Wut empfunden wird (vgl. Küpper et al. 2016: 99).

In jedem Fall ist es für die Anbieter rechtspopulistischer Politik lohnenswert, die bestehende Nachfrage nach einer öffentlichkeitswirksamen Vertretung der bestehenden Wut eine Plattform zu bieten und auch jene Bürger miteinzubeziehen, die ihre Sorge verbalisieren, sei es, weil diese als Feigenblatt einer tatsächlichen Wut dient oder neben beziehungsweise unabhängig von dieser vorliegt.

Im Rechtspopulismus ist Wut nicht nur eine spezifische Emotion, ihr kommt auch die Funktion eines übergreifenden Ausdrucks unterschiedlicher, aber miteinander durch politische Entfremdung verbundener Missstände aller Art zu (vgl. Wahl-Jorgensen 2018: 775). Die AfD spricht folglich „geschickt die verschiedenen Autoritarismen an, die in der

---

<sup>65</sup> Siehe Kapitel 3.3.

Bevölkerung schon lange vorhanden sind: insbesondere autoritäre Folgebereitschaft, anomischer Autoritarismus und autoritäre Aggression“ (Heitmeyer 2018: 251) und inszeniert sich als Speerspitze der gerechten Wut des Volkes. Politische Wut sucht ein Individuum oder Objekt, dem die Schuld an der empfundenen Misere zugeschrieben werden, und auf das sich ihre Energie entladen kann (vgl. Rico et al. 2017: 447) – und das populistische Narrativ bietet ihr durch seine Dichotomie von gutem Volk und verkommenen Eliten ein klar umrissenes Bild der Schuldigen bei gleichzeitiger Absolution des Anklägers von jeder Verantwortung (vgl. Hamelaers et al. 2018: 53). Das rechtspopulistische Versprechen, die sich im Volk aufgestaute Wut aufzugreifen und in einen von der Bewegung geführten Konflikt zu überführen (vgl. Höcke/Hennig 2018: 212), kommt der Tendenz ablehnender Gefühle wie Wut, aber auch von Verachtung und Ekel, welche die Konfrontation mit dem abgelehnten Objekt suchen lassen (vgl. MacKuen et al. 2010: 441), und die für das Ressentiment charakteristisch sind, entgegen. Populistische Rhetorik ist so gestaltet, dass sie die im Ressentiment kumulierten Gefühle von Unterlegenheit, Entfremdung und Wut aufgreifen und politisch nutzbar machen kann (vgl. Betz 2002: 198).

#### **4.3.3.1 Die emotionsgeladene Welt populistischer Mythen**

Dazu greift der Rechtspopulismus auf politische Mythen zurück, denn

„durch den Rückgriff auf unantastbare Werte, das ist hier entscheidend, müssen politische Positionen nicht mehr aufwendig gerechtfertigt werden, sondern werden zu Fragen des Glaubens. Das Gesellschaftsbild, das auf solchen Mythen errichtet wird, ist in der Regel dichotomisch strukturiert und postuliert eine Gemeinschaft, die ihre Identität durch Ausgrenzungen und Diskriminierungen gewinnt“ (Heitmeyer 2018: 247).

Der Mythos „kann nicht als bloßes Gefühl bezeichnet werden, weil er Ausdruck des Gefühls ist“ (Cassirer 1978: 60). Er macht aus der Emotion ein politisches Handeln „was ein passiver Zustand war, wird ein aktiver Prozeß“ (ibid.). Mythen bieten dem Rechtspopulismus eine erfolgreiche Überführung der Emotion in eine Form, die leicht aufgegriffen und zu eigenen Zwecken genutzt werden kann.

Da in der mythischen Weltansicht „nichts in der Welt durch Zufall, sondern alles durch bewußte Absicht geschieht“ (Cassirer 1958: 63), so Cassirer, erklärt der Mythos „das individuelle Geschehen durch die Setzung und Annahme individueller Willensakte“ (ibid.), in der mythischen Kausalitätskette ist für den Zufall kein Platz (vgl. ibid.: 64).

Dass Verschwörungstheorien zum Populismus gehören, wie schon aus Adornos Studie zum autoritären Charakter hervorgeht, verwundert nicht, kann dadurch doch die Schuld am eigenen Misserfolg Dritten zugeschrieben werden (vgl. Lowenthal/Guterman 1949: 20), und einen von der mit mangelndem Erfolg einhergehenden Scham befreien (vgl. Neckel 1991: 172). Mythen personifizieren die vielfältigen Protagonisten und Kräfte des Konflikts zu einer bestimmten Gruppe von Führungspersönlichkeiten (vgl. Edelman 2005: 75), und kommen damit der Neigung vieler von der verlorenen Vertrautheit Betroffener entgegen, die unpersönliche politische Herrschaft als böswillige Macht zu interpretieren.<sup>66</sup>

In rechtspopulistischen Mythen kommt entsprechend die Rolle des Konspirators den Eliten zu, deren böswilliges, oder zumindest fahrlässiges, in jedem Fall also nicht zufälliges, Handeln dem wahren Volk zum Schaden gereicht und als deren Gegenstück der Mythos des wahren, reinen, geeinten Volkes gebildet wird. Dass etwa der von ihnen so häufig bemühte Volksbegriff konstruiert ist, wird auch von populistischen Akteuren wie Höcke selbst nicht bestritten (vgl. Höcke/Hennig 2018: 126). Die mythologisierte, populistische Selbstbetrachtung setzt sich über die Etablierung des Volksbegriffes hinaus fort und wird besonders deutlich, wo Volk und Agitator als Opfer stilisiert werden, sei es als passiv erleidendes Opfer oder als selbstaufopfernder Märtyrer. Die Schuld am Leid wird böswilligen Kräften gegeben, das Opfer von jeder Verantwortung entbunden. Angesichts der für das vom Gefühl verlorener Vertrautheit befallenen Individuum nicht mehr zu überblickenden Komplexität der modernen Welt, in der dem Einzelnen scheinbar kaum Spielraum gelassen wird, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, bieten abstrakte Symbole eine Sicherheit und Identität versprechende Zuflucht (vgl. Edelman 2005: 58-59).

Der Rechtspopulismus symbolisiert seinen Widerstand gegen das Geläufige durch die vielfältigen Zeichen seiner politischen Opposition, in Form von Parteien und Bewegungen wie AfD und Pegida, Protest, politischen Kommentaren im Internet und so weiter. Symbole müssen gerade nicht objektiven oder empirischen Deutungsmustern zugänglich sein, sind, im Gegenteil, „ganz direkt mit Gefühlen wie Furcht, Wut, Über- oder Unterlegenheit verbunden“ (ibid.: 102), so wie auch der Mythos mit Wut, Frustration oder Furcht einhergeht (vgl. ibid.: 75). Symbolisierung ist gewissermaßen der zugespitzte Ausdruck der rechtspopulistischen Mythenbildung, sie „trägt einem Repertoire von kognitiven Elementen eine gewisse Struktur

---

<sup>66</sup> Siehe Kapitel 3.1.2.

ein. Sie bringt die Elemente in eine Form, die die Überlegenheit des kognitiv Geläufigen über das empirisch Wahrnehmbare möglich macht“ (ibid.: 102).

Dadurch geben Mythen „dem Leben des verängstigten Menschen einen Sinn, sie sind Interpretationsschlüssel für die verwirrende Vielfalt des Faktischen um ihn herum“ (ibid.). Mythisches Denken kann irrationalen politischen Vorstellungen eine rationale Rechtfertigung geben, indem sie den kollektiven Wunsch nach einer die Unsicherheit bannenden Ordnung auffängt und kondensiert (vgl. Cassirer 1978: 366).

Die Welt des Mythos ist, wie Cassirer (vgl. 1990: 123) es ausdrückt, *dramatisch*, da in ihr alles als ein aufeinanderprallen der Kräfte gesehen wird, daher ist die mythische Wahrnehmung auch immer stark emotional gefärbt.

#### **4.3.3.2 Die Konstruktion der Wahrheit**

Ob die vom Mythos kolportierten Wahrheiten auch tatsächlich faktenbasiert, also *objektiv* „wahr“ sind, ist angesichts seiner stark emotionsbasierten Natur von geringer Bedeutung. Mythen finden Verbreitung, wenn sie erfolgreich die Interessen oder Gefühle ihrer Anhänger aufgreifen können und sich diese gegenseitig im geteilten Mythos bestärken, wichtiger als ihre Verifizierbarkeit ist ihre Verfügbarkeit und Effektivität (vgl. Edelman 1998: 136).

Zwar „ist es nicht möglich, die Struktur des Mythos als rational zu bezeichnen“ (Cassirer 1990: 51), der Mythos und seine Symbole sollten deswegen trotzdem nicht als komplett irrational missverstanden werden. Cassirer, möchte, so Lüddecke, klarstellen, dass „nicht an ein strenges Entweder-Oder von Ratio und Symbol zu denken ist“ (Lüddecke 2003: 31), sondern „daß es sich um eine Rationalität handelt, die sich in Sinnlichem manifestiert“ (ibid.). Man kann mit Dahrendorf von einer „Leidenschaft der Vernunft“ (Dahrendorf 2006: 77) sprechen, die danach bewertet werden sollte, ob ihr scheinbar unvernünftiger, leidenschaftlicher Teil nicht der Vernunft dienlich sein könnte. Der Mythos ist, so Lüddecke weiter, durch seine „eigene Art der Welterschließung charakterisiert und er enthält mithin einen eigenen Zug von Rationalität. [...] Im Mythos liegt bereits eine Form von Ordnung vor und nicht ein unbeherrschtes, diffuses Chaos“ (Lüddecke 2003: 47). Er bewegt sich für Cassirer, „keineswegs in einer rein ‚erfundenen‘ oder ‚erdichteten‘ Welt“ (Cassirer 1958: 7). In Mythen schlagen sich, wenn auch in kodifizierter Form, emotionsgeladene Bewertungen und Interpretationen gesellschaftspolitischer Themen nieder.

Schon für Vico sind, wie Berlin (vgl. 2000c: 247) ausführt, Mythen nicht primitive, irrige Behauptungen über die Realität, sondern authentische Zeugnisse einer Weltsicht, in denen sich die kollektiven Erfahrungen und kulturellen Vorstellungen früherer Epochen

niederschlagen. Sie gelten ihm als frühe Form der Geschichtsschreibung (vgl. Höhle 1990: CLXXVI), als „Medaillen der Zeiten“ (Vico 1990b: 250) mit gleichermaßen mystischer wie geschichtlicher Bedeutung (vgl. *ibid.*: 178).

Analog hierzu sind auch die heutigen politischen Mythen Zeugnisse ihrer Zeit, in ihnen spiegelt sich die Welt wider, wie sie von denjenigen wahrgenommen wird, oder wahrgenommen werden möchte, die sich ihrer Symbole bedienen. Sie bewegen sich außerhalb empirisch manifester, quantifizierbarer Tatsachen, sind deswegen aber nicht mit einer Wahrnehmungsstörung oder einem komplett den Regeln der Logik widersprechenden Realitätsverlust gleichzusetzen. Der Mensch „lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums“ (Cassirer 1990: 50). Seine Wirklichkeit wird nicht zuletzt von diesen nicht greifbaren Bestandteilen seiner Welt bestimmt. „Verglichen mit anderen Wesen, lebt der Mensch nicht nur in einer reicheren, umfassenderen Wirklichkeit; er lebt sozusagen in einer neuen Dimension der Wirklichkeit“ (*ibid.*: 49), die auch von seinen Erfahrungen und Eindrücken gebildet wird. Seine Objektivität bezieht sich nicht nur auf eine ontologische Realität und setzt diese nicht mal zwingend voraus, vielmehr liefert sie ihre Ergebnisse innerhalb seines Erfahrungsbereichs, welcher die einzig ihm zugängliche Wirklichkeit darstellt. Objektives Wissen liefert mehr oder weniger verlässliche Arten des Umgangs mit diesen Erfahrungen (vgl. Glasersfeld 1997: 192), es ist aber seinerseits, angesichts der unvermeidlicherweise begrenzten Möglichkeiten der Sinne und des Verstandes, „nie Bild oder Widerspiegelung der ontischen Wirklichkeit“ (vgl. Glasersfeld 1992: 32).

Was als objektiv wahrgenommen wird, ist maßgeblich davon beeinflusst, dass dieses Erleben von anderen bestätigt wird (vgl. Glasersfeld 1997: 33). Ein Mythos kann mithin umso mehr *Wahrheit* für sich beanspruchen, wenn er von Gleichgesinnten geteilt und bestätigt wird. All dies geschieht nicht auf mechanistischem oder deterministischem Wege. Wie Berlin (vgl. 2000a: 96) es ausdrückt, ist ein jeder selbst verantwortlich und fähig zu entscheiden, welche der vielen angebotenen Gefühle, Ideen und Prinzipien er genauer betrachtet, ablehnt oder annimmt und zum Teil der eigenen Weltansicht und Identität macht. Dies geschieht verbal (vgl. Glasersfeld 1992: 37), im Mythos „drückt die Sprache nicht Gedanken oder Ideen aus, sondern Gefühle und Affekte“ (Cassirer 1990: 50). Sie ist mehr als nur Mittel zur Übermittlung von Information, sondern vielmehr ein Medium, durch das die Akteure die Welt



nicht nur beschreiben, sondern gleichsam schaffen (vgl. Hajer 2010: 273). Diese Wirklichkeit ist dabei weder zufällig noch zusammenhanglos, greift Emotionen und affektive Wünsche auf und kann sie nachhaltig verstärken (vgl. Edelman 2005: 147).

Eine derlei konstruierte Realität ist keineswegs die Domäne des Rechtspopulismus, sondern Merkmal der menschlichen Wahrnehmung der Welt und seiner Interaktion mit dieser. Wenn Giddens anmerkt, „daß jede Tradition eine erfundene Tradition ist“ (Giddens 2001: 55), spricht er damit Traditionen nicht ihre Wirkmächtigkeit ab, zeigt aber, dass sich diese nicht genuin entwickelt haben müssen, sondern oftmals gezielt verändert oder neugeschaffen werden, um einem bestimmten politischen Zweck zu dienen (vgl. *ibid.*). Selbst die Idee der Nation ist letztlich eine konstruierte, wie Anderson anmerkt:

„Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. Vorgestellt ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert“ (Anderson 2005: 15).

Vorgestellt bedeutet aber eben nicht die Vorstellung von etwas Falschem, sondern die Kreation von etwas, das eine ganz reale Wirkung entfaltet (vgl. *ibid.*: 16).

Die Nation ist dabei nicht weniger konstruiert als andere Mythen, und bietet mit Flagge und Hymne ihre eigenen Symbole auf, über die zwischen dem Volk und seiner Nation ein emotionales Band gesponnen werden soll (vgl. Sternberger 1956: 27). Patriotismus und Nationalismus kommt damit die Aufgabe zu, der „gefühlsmäßigen Verbundenheit [...], die Völker gegenüber den Produkten ihrer Vorstellungskraft verspüren“ (Anderson 2005: 142) Ausdruck zu verleihen und zugleich einen Rahmen zu bieten, der diese emotionale Bindung überhaupt erst möglich macht. Daher bedarf es auch in der Demokratie politischer Mythen, ist sie doch auf diese „als stabilisierende Narrationen ihrer Ordnung und Sinnstifter ihrer kollektiven Identität“ (Münkler 2017: 227) angewiesen. Mythen erzählen die Ziele, Zwecke und Aufgaben des politischen Verbandes und statten die politisch Verantwortlichen mit einem providenziellen Sinn aus, legitimieren ihn mithin (vgl. *ibid.*: 234).

Die dabei genutzten Mythen sind nicht objektiver im Sinne einer Orientierung an belegbaren Fakten, als die im Rechtspopulismus geläufigen. Die Währungsreform und das Wirtschaftswunder als mythische Gründungserzählungen von Fleiß und Selbstdisziplin (vgl. Münkler 2009: 468) verzerren die historischen Tatsachen des deutschen Wiederaufbaus durch gezielte Weglassung der amerikanischen Wirtschaftsbeihilfen und bieten einen nicht minder

großen Reichtum an „alternativen Fakten“ (Hendricks/Vestergard 2017: 4) als die Mythen von Volk und Opfertum – wenngleich sich der Rechtspopulismus zumindest qualitativ darin unterscheidet, dass der Verschleierung der Unwahrheit weniger Mühe eingeräumt wird (vgl. *ibid.*: 5), und er die Kohäsion seiner Zielgruppe sehr viel stärker durch Exklusion aller Fremden zu betreiben versucht.

#### **4.3.4 Rational, aber nicht vernünftig – Über die Inkompabilität von populistischer Wut und Deliberation**

Den mythisch konnotierten und stark emotionsgeladenen Topoi und Weltbildern des Rechtspopulismus kann nicht allein dadurch die Geltung abgesprochen werden, dass sie nicht auf *objektiven Tatsachen* beruhen. Mythen gehören zur liberalen Demokratie und bewegen sich naturgemäß außerhalb der engen Grenzen der Ratio, der Rechtspopulist ist hier nicht irrationaler als alle anderen Akteure des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Es ist daher zweckdienlicher, das populistische Narrativ nach seiner Kompatibilität mit den Anforderungen und Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauch zu unterscheiden, denn nach den in ihm transportierten Vorstellungen und Behauptungen. Die eigenen Interessen durchzusetzen ist ein rein rationaler Akt (vgl. Rawls 1998: 129). Entsprechend ist es absolut rational, wenn der Rechtspopulismus jene Emotionen beschwört, die besonders wirkmächtig sind und seine Anhängerschaft zu mehr und binden im Stande sind. Der Rechtspopulist kann insofern durchaus als rationaler politischer Akteur beziehungsweise rationaler Teilnehmer des öffentlichen Vernunftgebrauchs gelten.

Die sich aus dem rechtspopulistischen Narrativ ergebenden Konsequenzen jedoch können, von der Rationalität seiner Anwendung unberührt, unvernünftig sein, und mit ihnen gleichsam der es bewusst einsetzende Akteur, zumindest sofern für die Deliberation Rawls' expliziter und nicht zwangsläufig auf alle anderen Bereiche politischen Denkens übertragbarer Unterscheidung zwischen Ratio und Vernunft als zwei verschiedenen Begrifflichkeiten gefolgt wird.

In grundlegender Weise vernünftig sind Personen dieser zufolge dann, wenn sie bereit sind, die unter Gleichen festgelegten Standards der fairen Kooperation anzuerkennen und zu befolgen (vgl. Rawls 1998: 121). Die Disposition zum vernünftigen Handeln muss dabei nicht altruistisch sein (vgl. *ibid.*: 127), „aber sie ist unvereinbar mit Egoismus, weil sie auf die Disposition, moralisch zu handeln, bezogen ist“ (*ibid.*: 121). Dennoch dienen vernünftige Personen in erster Linie sich selbst, sie erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen,

nicht für ein ominöses Allgemeinwohl, wenngleich die genaue Art der Motivation, wie Rawls zugibt, im Dunkeln bleiben muss (vgl. *ibid.*: 122).

Als unvernünftig sollen Akteure demnach dann gelten,

„wenn sie an kooperativen Systemen teilnehmen wollen, aber nicht bereit sind, irgendwelche allgemeinen Grundsätze oder Standards, die faire Bedingungen der Kooperation festlegen, zu achten oder gar vorschlagen, es sei denn als eine notwendige öffentliche Verstellung. Sie sind bereit, solche Regeln zu verletzen, wann immer es die Umstände zulassen und es ihren Interessen dient“ (*ibid.*: 122).

Der Diskursteilnehmer kann zwar die Argumente des Anderen als unvernünftig ablehnen, er soll sich aber zumindest den Regeln der Kooperation verpflichtet fühlen, also die den *Bürden des Urteilens* zugrundeliegende grundsätzliche Vernunft des Kontrahenten ebenso akzeptieren wie eine ehrliche, da nicht verstellte, Achtung der fairen Bedingungen des Diskurses.

Habermas misst der Ehrlichkeit einen noch größeren Wert zu, verlagert sie auf die Ebene der Argumentation vor. In der Vernünftigkeit konvergieren für ihn vier Klassen von Geltungsansprüchen, nämlich Wahrheit, Richtigkeit, Verständlichkeit und Wahrhaftigkeit (vgl. Habermas 1984: 104),<sup>67</sup> und gerade an der Wahrhaftigkeit seiner Äußerungen soll die Vernunft des Sprechers bemessen werden (Habermas 1971: 131). Wahrhaftig ist ein Sprecher dann, „wenn er weder sich noch andere täuscht“ (Habermas 1984: 112), wenn er also wirklich meint, was er sagt, „wenn er beispielsweise ein Versprechen, das er gibt, auch halten will; oder eine Behauptung, die er macht, auch verteidigen will“ (Habermas 1971: 131). Es liegt also eine andere Dimension vor als für die Bestimmung der Wahrheit einer Aussage (vgl. *ibid.*).

Habermas wie Rawls sehen, wenn auch aus verschiedenen Perspektiven, die Bereitschaft zum unverstellten Handeln als notwendig an, um einen intakten Vernunftgebrauch zu gewährleisten, Diskussionsteilnehmer dürfen nicht eine Zusage zur Kooperation geben, nur

---

<sup>67</sup> Ob eine Behauptung „grammatisch und pragmatisch wohlgeformt“ (Habermas 1984: 111) und damit *verständlich* ist, vor allem aber, ob sie *wahr* ist, also objektiv den Tatsachen entspricht (vgl. *ibid.*), oder ob sie *richtig* ist, also aus normativ-moralischen Gründen einen berechtigten Geltungsanspruch einfordern darf (vgl. *ibid.*: 112), soll an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Wie schon gezeigt, müssen Diskursbeiträge außerhalb der hypothetischen idealen Sprechsituation nicht unbedingt faktenbasiert sein, um Geltung zu finden, auch wenn dies natürlich für die Qualität und Stabilität des öffentlichen Vernunftgebrauchs wünschenswert wäre.

um diese bei Nichtgefallen des Ergebnisses für null und nichtig zu erklären oder das Resultat der Deliberation schlicht zu ignorieren.

Wie schon ausgeführt, ist gerade dies dem Rechtspopulismus vorzuwerfen, er nimmt am öffentlichen Diskurs teil, ohne ernstlich eine Kooperation anzustreben – jedoch ohne diese auch nur anstreben zu können, da er sich einem Kontrahenten gegenüber sieht, der ihm weder aner kennenswerter Gegner noch zu vernichtender Feind ist.<sup>68</sup> Es ist also nicht nur die Bereitschaft, sondern eine bereits im Vorfeld der Entscheidung zur Kooperation stehende Unmöglichkeit, sich auf den *antagonistischen Gegner* und den mit ihm geführten Diskurs mit der für den öffentlichen Vernunftgebrauch notwendigen Offenheit einzulassen, an der es dem Rechtspopulismus mangelt. Da er trotzdem, wenn auch unter dem Vorzeichen nahezu absoluter Kompromisslosigkeit in allen sein Narrativ bildenden Themen, an der öffentlichen Entscheidungsfindung teilhat, müssen für ihn dieselben Regeln gegenseitiger Anerkennung und Gesprächsbereitschaft gelten wie für alle anderen Teilnehmer. Die Unmöglichkeit ihrer vollständigen Anerkennung kann somit keine Entschuldigung für die Nichteinhaltung der Regeln sein, der Rechtspopulismus muss sich also zumindest angesichts seiner eigennützigen Bereitschaft zur Verletzung der Bedingungen fairer Kooperation den Vorwurf der Unvernunft gefallen lassen.

Die fairen Bedingungen der Kooperation bieten ein weiteres Kriterium zur Unterscheidung von bloßer Rationalität und der sehr viel voraussetzungsreicheren Vernunft, dem abermals das elementare Prinzip der Reziprozität zugrunde liegt. Die gegenseitige Anerkennung spielt dabei nicht nur vor und während der Deliberation eine entscheidende Rolle, an ihr wird auch das darauffolgende Handeln bewertet.

Rawls entwickelt diesen Grundsatz aus einer von Sibley vorgeschlagenen Unterscheidung der beiden Begriffe (vgl. Rawls 1998: 120), bei der Ratio lediglich eine intelligente Zielverfolgung bedeutet, wohingegen vernünftiges Handeln unter das Prinzip der Gegenseitigkeit und Gleichheit gestellt wird, sodass auch die Auswirkungen des Handelns auf das Wohl anderer Berücksichtigung finden (vgl. Sibley 1953: 560). Vernunft soll, über die Einhaltung der Spielregeln hinaus, eine normative, moralische Komponente haben, die der bloßen Rationalität fehlt. Insofern ist das Vernünftige, anders als das Rationale, zwingend öffentlich, da die öffentliche Welt des Anderen als Gleicher betreten wird (vgl. Rawls 1998: 126) und man davon ausgeht, dass vernünftige Personen auch „ähnliche Fähigkeiten haben,

---

<sup>68</sup> Siehe Kapitel 4.2.3.2.

zu denken und zu urteilen“ (Rawls 1994a: 337). Der rechte Populismus spricht dem Gegenüber diese moralische Qualität ab, bewertet ein Handeln nur nach seiner Zweckdienlichkeit für die Erfüllung eigener Bedürfnisse. Ob es für die anderen Diskursteilnehmer nachteilig oder gar schädlich ist, spielt für ihn hingegen keine Rolle, wird noch nicht einmal erwogen.

Wie Rorty (vgl. 2017: 32-33) anmerkt, kann der für die Deliberation so maßgebliche *zwanglose Zwang des besseren Arguments* nur dann erfolgreich sein, wenn trotz aller weltanschaulichen Differenzen dem Anderen zumindest zugestimmt werden kann, eine genügend große Übereinstimmung mit den grundsätzlichen eigenen Werten und Ansichten zu haben, um in einen fruchtbaren Dialog einzusteigen. Da die dem öffentlichen Vernunftgebrauch zugeneigten, liberalen politischen Akteure die Berücksichtigung der Interessen des Gegenübers zum Paradigma machen, der Populismus aber der unmittelbaren, egoistischen, rationalen Nutzenmaximierung verhaftet ist, kann nur schwerlich eine gemeinsame Basis für den Diskurs vorliegen, die Vernunft des Populisten mithin berechtigterweise infrage gestellt werden.

Selbst ohne Zuhilfenahme von Rawls' Differenzierung, darf die Vernunft der im rechtspopulistischen Narrativ aufgebrachten Argumente und Diskursbeiträge angezweifelt werden. Wie gezeigt, kommt Emotionen eine enorme motivationale Wirkungsmacht zu, die auf vielfältigen Wegen unterdrückt, gemäßigt oder durch Kanalisierung in gesellschaftspolitisch erwünschte Formen, beziehungsweise Transformation in Interessen, nutzbar gemacht werden soll. Selbst die besonders schwer kontrollierbare und gefährliche Wut lässt sich unter den richtigen Voraussetzungen beherrschen und auf ein sozial zuträgliches Ziel lenken, sofern ein entsprechender politischer Gestaltungswille gegeben ist. Wie sinnvoll oder realistisch das Ziel ist, auf das die Wut gelenkt wird, ist dabei zweitrangig. Dass die vom populistischen Narrativ geforderten Lösungen zur Wiederherstellung der verlorenen Vertrautheit, zur Konsolidierung des homogenen Volkes kaum erfüllbar sind, ist für den Populismus nicht nur kein Problem, sondern eine Notwendigkeit – würde doch eine tatsächliche Lösung dieser über Gebühr aufgebauchten Probleme gleichsam das Ende des für die Identitätsbildung überlebensnotwendigen Opfermythos<sup>69</sup> bedeuten.

---

<sup>69</sup> Zum Opfermythos siehe Kapitel 3.3.

Ohne begleitenden Gestaltungswillen schlägt Wut sich in jener eigentümlichen „Ressentimentkritik“ (Scheler 1955a: 44) nieder, die, durch Zementierung eines von der Umwertung der Werttafeln (ibid.: 66) bestärkten moralischen Überlegenheitsgefühls, im „Hochgefühl der grundsätzlichen Opposition“ (ibid.: 44) mündet.<sup>70</sup> Der Wunsch nach politischer Veränderung, nach Auflösung oder Milderung der durch die Gesellschaft erlittenen und vermeintlich nicht hinnehmbaren Verletzungen ist überhaupt nicht erwünscht. Im Gegensatz zu anderen, die gesellschaftliche Novellierung durchaus befördernden politischen Narrationen, haben Mythen, so wie der des Opferkultes eines homogenen Volkes, „einen überwiegend bewahrenden Charakter“ (Münkler 2009: 15), so Münkler:

„Politische Mythen wirken nämlich in ihrer dreifachen Gliederung von narrativer Variation, ikonischer Verdichtung und ritueller Inszenierung keineswegs einsinnig im Sinne eines die Veränderung unterstützenden Faktors, sondern können auch den Kräften der Beharrung zur Seite stehen“ (ibid.: 14-15).

Das populistische Narrativ bietet keine viable Handlungsalternative und will dies auch gar nicht. Das „Enragement (In-Wut-sein) transformiert sich nicht zu Engagement (Sich-Einbringen), die kollektive Aktion bleibt destruktiv, ihre ‚schöpferische Tat‘ ist Nietzsches blankes Nein“ (Leggewie 2015: 150). Dieses unvernünftige, selbstmitleidige, vor allem aber ressentimenterfüllte Narrativ steht unter dem Zeichen der Wut. Populismus gefällt sich im Zustand *perpetueller Wut*, sie ist ihm weniger Reaktion oder Antrieb als Selbstzweck, muss nirgendwohin führen und soll insbesondere nicht vergehen. Eine derlei selbstreferenzielle Wut kann nicht den Anforderungen der Deliberation genügen, sie bildet mithin eine unüberwindliche Grenze des öffentlichen Vernunftgebrauchs.

---

<sup>70</sup> Für eine nähere Auseinandersetzung mit dem populistischen Ressentiment, siehe Kapitel 3.1.6.2.

## 5 Schluss

Der Mensch ist ein zur Vernunft befähigtes Wesen, er wird aber nicht stets von Vernunft und Rationalität geleitet. Erst der Blick auf das nicht immer zugunsten der Vernunft entschiedene Zusammenspiel emotionaler und rationaler Bestandteile des Geistes gibt ein möglichst vollumfassendes Bild der Politik zu erkennen. Der Fokus der vorliegenden polittheoretischen Auseinandersetzung mit dem (rechten) Populismus lag, diesem Diktum folgend, auf der empirischen Untersuchung des Verhältnisses dieses vielbeschriebenen, aber nach wie vor rätselhaften politischen Phänomens, und der es prägenden *Emotion der Wut*. Ihre Janusköpfigkeit macht Wut zu einem vielgestaltigen und schwer zu greifenden Untersuchungsgegenstand, zeigt sie sich doch, ihrer hohen motivationalen Kraft sei Dank, als gleichermaßen förderlich für aus liberal-demokratischer Sicht erwünschte wie unerwünschte, vernünftige wie unvernünftige politische Handlungen und Einstellungen. Sie entzieht sich dabei einer genauen Einordnung in eine Kausalitätskette, lässt sich weder mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit als Ursache noch als Folge der für Populismus charakteristischen Merkmale von verlорener Vertrautheit, Unterlegenheit, Entfremdung, Deprivationserfahrung und den verschiedenen Facetten des nachhaltig zementierten Opfermythos bestimmen.

Diese Unschärfe ist dem Umstand geschuldet, dass die Kennzeichen des Populismus diesem nicht originär sind, sondern von ihm lediglich aufgegriffen, gebündelt oder verstärkt werden. Sie entspringen Mentalitäten, die sich quer durch das breite, unklar abgegrenzte Gebiet der sozialen und politischen *Mitte* ziehen. Populismus und seine Wut zehren von Konflikten, die in den tektonischen Rissen der Demokratie entstehen: Den Spaltlinien zwischen Freiheit und Gleichheit (vgl. Mouffe 2008: 20), zwischen Skeptizismus und Staatsgläubigkeit (vgl. Canovan 1999: 9), zwischen dem Wunsch nach Vertrautheit und dem nach Veränderung, sowie zwischen Emotion und Vernunft.

Da er sich als ein Phänomen offenbart, das sich in großem Maße von Einstellungen, Sorgen und Nöten der Mitte nährt, stellt sich unweigerlich die Frage, ob dem Populismus nicht auch eine positive Funktion bescheinigt werden kann. Wirkt er als Alarmsignal, das vor die Gesellschaft auseinanderzureißen drohenden Spaltungslinien warnt? Bringt er diese erst ins öffentliche Bewusstsein und setzt die Politik so unter einen Handlungszwang, der zur rechtzeitigen Entschärfung sozialer Konflikte führen kann, bevor es zu spät ist? Ist

Populismus gar ein notwendiges *Korrektiv* der Demokratie – und dieser damit sogar förderlich?

Mudde und Kaltwasser (vgl. 2012b: 209) vermögen besonders oppositionellem Populismus durchaus etwas abzugewinnen, können gerade hier doch auch unangenehme Themen angesprochen werden. Populismus würde dieser Lesart zufolge weniger als antidemokratische Kraft, denn als demokratieförderliche Stimme der Minderheit fungieren. Seiner Rhetorik käme demnach die Rolle als politische Artikulation in Reinform zu (vgl. Kaltwasser 2012: 199). Den sich abgehängt fühlenden, nach Vertrautheit suchenden *Somewheres* eine solche Stimme zu verleihen, ihr Bedürfnis nach Anerkennung und Gehör zu stillen, könnte ultimativ der gesellschaftlichen Kohäsion dienlich sein, so Goodhart (vgl. 2017: 233).

So verstanden wäre Populismus eine Reaktion auf den Niedergang vertrauter Werte und Normen, ein in Richtung des Konservatismus verschobener Drang traditionalistischer Milieus, Althergebrachtes zu bewahren und sich als vernünftige Bewegung gegen einen außer Kontrolle geratenen Fortschritt zu stellen (vgl. Zúquete 2019: 426-429). Dies würde zwar dem Bild des Populismus entsprechen, welches dessen Apologeten nur zu gerne selbst von sich etablieren würden, wie ausführlich demonstriert, ist die Natur des Populismus aber alles andere als vernünftig.

Auch Versuche, Populismus als eine „Korrektur zu der aus der Balance geratenen Verfassungsdemokratie“ (Vorländer 2011: 191) zu deuten, die „keine Bedrohung für die Demokratie darstellt, sondern eher als Frischzellen-Kur wirkt“ (ibid.: 192) mögen ihren Reiz haben, missverstehen jedoch den Kern des Populismus. Dieser wird nicht nur „dort problematisch, wo der Populismus ein pathologisches Verhältnis zur Demokratie entwickelt“ (ibid.), zwischen ihm und den liberal-demokratischen Prinzipien von Pluralismus und öffentlichem Vernunftgebrauch klafft zwangsläufig ein weiter Graben, das populistische Verhältnis zur Demokratie ist immer pathologisch und damit hochproblematisch.

Bedeutet das, dass dem Populismus jede positive Wirkung auf die Demokratie abgesprochen werden muss? Nein, denn zumindest seine Signalwirkung ist durchaus real. Gewinnt eine populistische Bewegung mit ihren Themen – Migration, ökonomische Zukunftssorgen, soziale Veränderung – massiv an Boden, so ist dies ein deutlicher Indikator, dass ein hochemotionales Konfliktfeld von der Politik nicht ausreichend beachtet oder falsch gehandhabt wird und einen kritischen Handlungsdruck für nicht unerhebliche Teile der Bevölkerung zu erreichen droht. Der Populismus ist keine legitime Stimme überhörter Teile



der Gesellschaft und kein demokratieförderliches Korrektiv, indem er aber vernachlässigte Problemstellungen auf die Agenda zu bringen im Stande ist, kann er zumindest indirekt positive Effekte haben – sofern diese Alarmsignale von der Politik nicht übersehen oder ignoriert werden.

Fraglich bleibt dennoch, ob einige positive Wirkungen des Populismus seine Schattenseiten zu überstrahlen vermögen. Taggart wirbt in einem Interview um eine differenzierte Sicht:

„Ich bin nicht sicher, ob wir dem Populismus Begriffe wie ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zuweisen können. Ich persönlich denke nicht, dass Populismus unbedingt etwas Schlechtes ist. Es kommt darauf an, mit welchen Ideen Populismus verbunden wird. Manche davon sind schlecht (in meinen Augen), aber auf der anderen Seite können das auch Ideen sein, die, sehr gut sein können“ (Taggart 2017).

Ein Aufstieg populistischer Parteien, selbst die Übernahme der Regierung, so Mudde und Kaltwasser (vgl. 2012: 210-211), würden nicht zwangsläufig eine Erosion demokratischer Prinzipien bedeuten. Voraussetzung hierfür ist jedoch, dass es sich um eine stabile, konsolidierte Demokratie handelt, in der das System der *Checks and Balances* sowie des institutionellen Minderheitenschutzes funktionstüchtig ist und bleibt. Die empirische Erfahrung in Ländern mit ausnehmend robusten Demokratien und Zivilgesellschaften, in denen Parteien oder Personen mit zumindest teilweise populistischer Rhetorik und Programmatik die Regierung stellen, gibt Anlass zur Hoffnung, dass diese optimistische Annahme nicht ganz von der Hand zu weisen sein könnte. Weder sind die USA unter Trump in Nepotismus und Pseudofaschismus abgerutscht, wie im Vorfeld oftmals orakelt, noch haben in der Bundesrepublik, in Frankreich, der Schweiz oder den Niederlanden Willkür und zerstörerische gesellschaftliche Desintegration Einzug gehalten. Demokratien von großer Stabilität können offenbar, zumindest kurzfristig, Populismus ertragen, ohne auf institutioneller Seite unwiderruflich Schaden zu nehmen.

Dennoch sind auch hier die langfristigen Folgen für das politische Klima, die Selbstverständlichkeit unantastbarer Grenzen im Umgang auch und gerade mit dem politischen Kontrahenten, einer nicht zu unterschätzenden Gefahr zunehmender Verrohung ausgesetzt. Populismus ist, wie eingangs bereits erwähnt, in erster Linie ein *rhetorischer Stil* (vgl. Norris/Inglehart 2019: 4), der, obwohl in seinen Einzelteilen weder originär noch einzigartig, insgesamt betrachtet eine distinktive Sprache hervorbringt, die durch absichtliche Verletzung der Gepflogenheiten und Konventionen politischer Diskurse gekennzeichnet ist.

Der grobe Ton geht mit der Verschiebung der „Sagbarkeitsgrenzen“ (Heitmeyer 2018: 283) einher, bei der vormals nur von Parteien des rechtsextremen Spektrums genutzte Begrifflichkeiten Einzug in Plenum und öffentliche Debatte finden. Inwieweit dem (rechten) Populismus hieran die Urheberschaft angelastet werden darf, und wo er schon bestehende Muster und Entwicklungen zwar massiv verstärkt, aber eben nicht hervorbringt, lässt sich mit dem aktuellen Forschungsstand schlichtweg nicht überzeugend feststellen. Dass „junge Männerhorden“ aus den Städten verbannt und straffällige Flüchtlinge rigoros abgeschoben werden sollen, entspricht verbaliter der Sprache der AfD, ist aber Äußerungen der Grünen-Spitzenpolitiker Kretschmann und Baerbock entnommen (vgl. Prantl 2018). Ob sich auch eher links anzusiedelnde Parteien dem Duktus des Rechtspopulismus annähern, oder eher alle Parteien aus einem Fundus von der breiten Mitte gemeinsamen Denk- und Sprachmuster schöpfen, bleibt offen. Auch die für den Populismus so charakteristische Verbindung von Wut und Opferrhetorik (vgl. Heitmeyer 2018: 255) ist diesem nicht exklusiv, findet sich in dieser oder ähnlicher Form in vielen, des Rechtspopulismus unverdächtigen sozialen und politischen Bewegungen. Während die politischen Mitbewerber die Verschärfung der Sprache zum gezielten Tabubruch nutzen – was diesen nicht weniger problematisch macht, aber ein unvermeidlicher Teil der Aufmerksamkeitsökonomie in allen demokratischen Systemen ist – *beruht* die Rhetorik des Populismus auf dieser von Wut durchzogenen Sprache. Die Übertretung des Tabus dient der Ansprache des Publikums, zugleich wird es mit jedem Mal ein Stück weit normalisiert und verliert damit seine Wirkung als soziale Norm.

Die Beibehaltung solcher ungeschriebener Regeln des Sagbaren ist für einen intakten öffentlichen Diskurs jedoch von entscheidender Bedeutung. Je offener eine Gesellschaft, desto gravierender ist eine solche Erosion des Anstands im Umgang miteinander, gerade wenn sich ein zwischenmenschliches Handeln im politischen, also öffentlichen Raum vollzieht. Das liberale Ideal der freien Entfaltung kann nur mit auf das absolut Notwendigste begrenzten Einschränkungen von Meinungs- und Redefreiheit verwirklicht werden, etwa für den Fall, dass kundgetane Meinungen zu Verbrechen gegen Individuen, Gruppen oder die grundlegendsten Institutionen staatlicher Ordnung aufrufen, oder in einer der sozialen Vernichtung gleichkommenden Ehrverletzung münden. Außerhalb dieses minimalen Rahmens unumgänglicher Restriktionen aber bietet der öffentliche Raum der pluralistischen Demokratie Platz für individuellen Ausdruck, selbst wenn dadurch die moralischen und kulturellen Empfindlichkeiten anderer Bürger empfindlich tangiert werden. Damit angesichts dieser Freiheiten der Gebrauch öffentlicher Vernunft kooperativ vollzogen werden kann, ist

daher eine Selbstbeschränkung der Diskursteilnehmer unabdingbar, bei der zugunsten der Aufrechterhaltung der Deliberation freiwillig darauf verzichtet wird, die Meinungsfreiheit voll auszuschöpfen. Um auch mit politischen Kontrahenten, deren Ansichten den eigenen unter Umständen diametral entgegengesetzt sind, im Gespräch bleiben zu können, haben sich Normen von Anstand und Höflichkeit etabliert, die eine gesichtswahrende Form der Auseinandersetzung garantieren sollen. Dieser schmale Grat zwischen Selbstverleugnung und vernünftiger Selbstbeschränkung ist dem Populismus fremd, er will seine Wut nicht zügeln, sondern ihr vollumfänglich Ausdruck verleihen, und nimmt dafür eine den öffentlichen Vernunftgebrauch behindernde Verletzung des ohnehin nicht als gleichwertig betrachteten Gegners billigend in Kauf. Dass er dennoch im Diskurs verbleibt, sogar, wie gezeigt, verbleiben muss, droht, eine zunehmende Verrohung der Sprache zu normalisieren, wodurch die Bereitschaft, sich auf eine ernsthafte Kooperation einzulassen, verringert wird. Der Populismus vermag nicht, eine robuste Demokratie wie die Bundesrepublik zu destabilisieren – seine wutgetränkte Rhetorik jedoch kann mit der Zeit ihre hässlichen Spuren hinterlassen.

Da Populismus einen ebenso unerfreulichen wie unvermeidlichen Begleiter der liberalen Demokratie darzustellen scheint, gilt es, den richtigen Umgang mit diesem Phänomen zu finden. Nicht zuletzt durch Wut ist Populismus stark emotionsgebunden, wohingegen liberal-demokratische Systeme dem Gedanken möglichst weitgehender Rationalität und Vernunft unterstellt sind. Wie ausgeführt, ist die Demokratie keineswegs ein von Emotionen befreiter Bereich, sondern, ganz im Gegenteil, untrennbar mit diesen verwoben. Nicht nur, dass der Mensch als Akteur des Politischen unweigerlich seine affektiven Zustände in den öffentlichen Raum transportiert, *gerade* der vermeintlich so nüchterne liberale Bestandteil der Demokratie ist stetig bemüht, diese zu bändigen, durch Kapitalismus in ein der Allgemeinheit zugutekommendes Verhalten zu transformieren und durch republikanische Patriotismus-Konzeptionen zur Integration des Bürgers in den Staat brauchbar zu machen. Während Emotionen, die sich aus Eigennutz oder dem Bedürfnis nach überindividueller Verbundenheit ergeben, sich demnach unproblematisch auffangen lassen, ist dies bei Wut nicht immer der Fall. Soziale Protestbewegungen – und zu einem nicht unerheblichen Maße auch Parteien, Gewerkschaften und ähnliche politische Vereinigungen des öffentlichen Lebens – können zumindest der auf konstruktive Ziele gerichteten Wut ein Betätigungsfeld bieten.

Der sich selbst am Leben erhaltenden, in genussvoller Ressentimentkritik schwelgenden Wut des Populismus jedoch ist dies keine attraktive Option. Die üblichen demokratischen Mechanismen können ihrer nicht habhaft werden und sie weder unterdrücken noch in das

Reich des Privaten verbannen. Ihr eine Zielscheibe zu bieten ist ebenso wenig möglich, im Gegensatz zu autoritären Regierungen kann ein demokratisches Staatswesen keinen inneren oder äußeren Sündenbock bieten, der in einer Ersatzhandlung die Wut auf sich vereint und so eine kohäsive Triebabfuhr vermittelt.

Gleichermaßen unrealistisch, da geradezu selbstzerstörerisch, wäre der Versuch, die Quellen der Wut beseitigen zu wollen. Selbstredend könnten durch staatliche Intervention die entscheidenden Konfliktlinien geschmälert und Gräben verkleinert werden, etwa durch Begrenzung von Migration, die Drosselung des Tempos sozialer Veränderung, mehr direkte Demokratie, weniger Pluralismus und eine Förderung von die verlorene Vertrautheit wiederherstellenden Zugeständnissen an die traditionalistisch orientierten Teile der Bevölkerung. Womöglich würde dadurch die kritische Masse der wütenden, verunsicherten Bürger auf ein Maß reduziert werden, das populistischen Bewegungen implodieren ließe und aus den Parlamenten schwimmen würde. Wie alle anderen politischen Themenfelder auch untersteht der Populismus aber der unausweichlichen Kosten-Nutzen-Abwägung. Um dem schwerwiegenden, aber (noch) nicht unmittelbar existenziellen Problem des Populismus zu begegnen, würde wohl keine intakte Demokratie ihr eigenes Staatswesen mutwillig unterminieren. Populismus folglich als Realität zu akzeptieren sollte nicht als Fatalismus oder Defätismus verstanden werden, sondern als Pragmatismus, bei dem statt nach Möglichkeiten zur Vermeidung des Unvermeidlichen lieber nach Wegen gesucht wird, den entstehenden Schaden zu minimieren.

Eine zuletzt prominent von Altbundespräsident Gauck (vgl. 2019: 103-108) vorgebrachte Lehre aus dem Aufstieg des Populismus lautet: Dem Gefühl politischer Entfremdung darf nicht durch pauschale Ausgrenzung aller Positionen, die Anklänge an den Rechtspopulismus wecken, Vorschub geleistet werden. Wut und Sorgen der Bürger müssen ernst genommen werden. Zudem sollten Parteien wie die AfD scharf kritisiert, aber nicht politisch isoliert werden, da andernfalls die offene Gesellschaft ihre eigenen Prinzipien beschädigt und dem Opfermythos der Populisten Nahrung gibt.

Diese Argumentation ist nicht unbegründet, hat aber zugleich deutliche Schwächen. Ihr ist insoweit zuzustimmen, als dass die Verletzung der Grundregel der Deliberation, alle dazu fähigen Akteure an dieser teilnehmen zu lassen – und zwar auch solche, die diesem Reziprozitätsgebot nicht folgen möchten – kaum im Sinne der Verteidiger des offenen Diskurses sein kann. Selbst wenn ihre Motive für den Ausschluss der Populisten

nachvollziehbar sein mögen, sind bekanntlich schon oft die falschen Handlungen aus den richtigen Gründen vollzogen worden.

Auch die Forderung, Sorgen der Bürger ernst zu nehmen, mag berechtigt sein, bietet aber keine Lösung. Die von Parteien wie der AfD vereinnahmten Sachthemen sind, ungeachtet der hochproblematischen und teilweise ans Absurde grenzenden Rhetorik, mit der sie in den Diskurs eingebracht werden, nämlich keineswegs bar jeden Realitätsbezuges. Auf ebenso entscheidende wie hochkomplexe Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, etwa zunehmende Migration, soziale Ungerechtigkeit, die zu erwartenden radikalen Umbrüche im Arbeitsleben und die Selbstverortung der westlichen Gesellschaft, bieten etablierte, bürgerliche Parteien kein überzeugendes Konzept. Populisten hingegen kommt der Luxus zugute, einfache Antworten auf komplizierte Fragen zu finden, die nicht nur für ihre Kernwählerschaft verlockend sein können. So wie bei der hypothetischen Beseitigung aller *Gründe* vom Populismus übernommener Einstellungen und Weltbilder, stößt auch die nachgelagerte Milderung der *Folgen* schnell an die Grenzen, die von seiner selbstreferentiellen Wut gesteckt werden. Wer sich ausgegrenzt und entfremdet sehen will, der wird dazu immer einen Auslöser finden, wer den Opfermythos pflegt, der findet immer Anlass, sich als Opfer zu *fühlen*. Die Rat- und Profillosigkeit, unter deren Vorzeichen besonders die Volksparteien seit Langem stehen, ist der bei Bundes- und Landes- und Kommunalwahlen der vergangenen Jahre stets aufs Neue zu beobachtenden Wählerabwanderung in Richtung AfD sicherlich förderlich. Zumindest aber die überzeugten Anhänger populistischer Bewegungen werden sich wohl kaum von ihrer perpetuellen Wut lösen wollen, egal welche Konzepte die anderen Parteien aufbieten.

Was bleibt, ist eine gewisse republikanische Gelassenheit im Umgang mit dem Populismus an den Tag zu legen. Mit der emotionalen Wucht der Populisten kann und darf die liberale Demokratie nicht konkurrieren, sie muss auf Vernunft und Aufklärung setzen. Deren simplen, weniger den Verstand als vielmehr die Gefühle ansprechenden Argumenten mit Fakten zu begegnen mag aussichtslos erscheinen, ist aber, um in einen zweifelhaften Aphorismus zeitgenössischer Politik zu verfallen, *alternativlos*.

Den vom Populismus vereinnahmten Sachverhalten muss die Politik sich rational, aber den Gefühlen der Bürger gegenüber keinesfalls indifferent annehmen. Es gilt, die unübertretbaren roten Linien der pluralistischen Gesellschaft klar festzulegen, ohne in einen abschreckenden Moralismus zu verfallen. Je wütender der Populismus Gehör einfordert, desto selbstbewusster und standhafter sollte die liberale Demokratie sich zeigen.

Die vorliegende Betrachtung konzentriert sich auf den Fall der Bundesrepublik und den rechten Populismus, wie er vornehmlich von der AfD gepflegt wird, hält aber Erkenntnisse bereit, die sich, unter Berücksichtigung spezifischer Eigenarten, auf das weitergehende Forschungsfeld des Populismus in westlichen Demokratien übertragen lassen. Mit seiner traditionell starken bürgerlichen Mitte lässt sich anhand des Beispiels Deutschland besonders gut erkennen, dass Populismus sich des Stils und der Rhetorik des politischen Randes bedient, letztlich aber Ausdruck von Konflikten aus dem Herzen der bürgerlichen Gesellschaft ist. Obgleich die Bedeutung der Mitte nicht in allen Staaten der westlichen Hemisphäre gleichermaßen stark ausfällt, wäre es folglich eine den Kern des Populismus verfehlende Simplifizierung, ihn als ein extremistisches Phänomen zu begreifen. Zudem macht die traditionell vergleichsweise milde Form des öffentlichen Diskurses in Deutschland die besondere Rolle der Wut besonders leicht erkennbar und eignet sich daher gut zur Beobachtung des Populismus.

Resultat dieser Auseinandersetzung mit den eingangs gestellten Forschungsfragen ist eine umfassende, empirische Untersuchung des bislang wenig beachteten Zusammenhangs von Wut und Populismus aus demokratietheoretischer Sicht. Für die Politische Theorie ergeben sich aus den hierbei gewonnenen Ergebnissen mehrere forschungsrelevante Perspektiven. So wird über die Emotion der Wut die Lücke zwischen den zumeist getrennt voneinander betrachteten Themenfeldern der Mentalität der gesellschaftlichen und politischen Mitte und dem von dieser zehrenden Populismus verringert. Die Entstehung populistischer Bewegungen kann auch hierdurch nicht vollständig erklärt werden, wird aber um einen entscheidenden Baustein erweitert. Von ebenso großer Bedeutung sind die hierbei gewonnenen Erkenntnisse für die Verortung des Populismus in den für das Verständnis pluralistischer Demokratien so zentralen Deliberationstheorien. Diese sind nicht auf ein ihren Prämissen zuwiderlaufendes Phänomen wie den modernen Populismus ausgelegt, können aber, wie gezeigt, von hoher Relevanz sein um ihn in seiner Gänze zu begreifen.

Daraus ergibt sich ein Ausblick auf eine ganze Reihe neuer politikwissenschaftlicher Fragestellungen, die einer künftigen interdisziplinären Analyse bedürfen und ein Ziel noch zu leistender Beiträge auf dem weiten Feld der Populismusforschung darstellen könnten: Lassen sich bestimmte Persönlichkeitsmerkmale oder soziale Ursachen finden, die erklären, warum manche Individuen sich von der Moderne derart überfordert fühlen, dass sie sich populistischen Bewegungen zuwenden, andere aber dieses Unbehagen nicht teilen – oder es

eben doch teilen, und ihnen der Populismus trotzdem nicht attraktiv erscheint? Gibt es effektive und mit der liberalen Demokratie vereinbare Möglichkeiten zur Dämpfung oder Kanalisierung ihrer Wut? Sind populistische Parteien so viel erfolgreicher als solche aus dem rechtsextremen Spektrum, weil sie ihren Wählern den Eindruck vermitteln, das bürgerliche Milieu nie ganz zu verlassen – und lässt sich ein solcher Wunsch nach Bürgerlichkeit nutzen, um der populistischen Herausforderung zu begegnen?

Die an dieser Stelle gewonnenen Einsichten und die dabei aufgeworfenen neuen Fragen müssen angesichts ihrer vielfältigen Implikationen mit Blick auf und in Kooperation mit benachbarten Fachdisziplinen der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Psychologie und Rechtswissenschaft eingehend untersucht werden und bieten für weitere Forschung zahlreiche interessante, vielversprechende Ansätze.

Das vorliegende Werk soll hierzu einen kleinen Beitrag leisten.

# Literatur- und Quellenverzeichnis

## Quellen der *Alternative für Deutschland* (AfD)

- AfD (2016): Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland. Online unter: [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm\\_AfD\\_Online-PDF\\_150616.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm_AfD_Online-PDF_150616.pdf), [Letzter Zugriff: 28.12.2018].
- AfD (2017a): Konzeptpapier für AfD-Presskonferenz am 21.08.2017 in Berlin. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik. Mehr Mittel, mehr Wachstumsorientierung, mehr Kooperation mit den Partnern. Online unter: [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/08/AfD\\_Konzept\\_Entwicklungspolitik\\_2017-08-21.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/08/AfD_Konzept_Entwicklungspolitik_2017-08-21.pdf), [Letzter Zugriff: 10.01.2019].
- AfD (2017b): Programm für Deutschland. Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017. Online unter: [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01\\_AfD-Bundestagswahlprogramm\\_Onlinefassung.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf), [Letzter Zugriff: 28.12.2018].
- AfD (2018): AfD ruft zu Großdemonstration in Berlin auf. In: Alternative für Deutschland, 23.05.2018. Online unter: <https://www.afd.de/alexander-gauland-afd-ruft-zu-grossdemonstration-in-berlin-auf>, [Letzter Zugriff: 06.04.2019].
- AfD (2019): Europawahlprogramm. Programm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum 9. Europäischen Parlament 2019. Online unter: [https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2019/02/AfD\\_Europawahlprogramm\\_A5-hoch\\_web.pdf](https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2019/02/AfD_Europawahlprogramm_A5-hoch_web.pdf), [Letzter Zugriff: 19.02.2019].
- AfD-Bundesprogrammkommission (2019): Leitantrag der Bundesprogrammkommission. Programm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum 9. Europäischen Parlament 2019. Online unter: <https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2018/11/Leitantrag-Europawahlprogramm-2019.pdf>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag (2018): Organstreitverfahren vom 12.04.2018, vertreten durch die Fraktionsvorsitzenden Dr. Alexander Gauland und Dr. Alice Weidel. Online unter: <https://www.mdr.de/nachrichten/politik/inland/afd-reicht-verfassungsklage-gegen-merkel-ein-102-downloadFile.pdf>, [Letzter Zugriff: 03.01.2019].
- AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag (2019): Masseneinwanderung bedeutet Messereinwanderung. Online unter: <https://www.afdbundestag.de/messereinwanderung-2>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].
- AfD-Fraktion im Landtag Sachsen-Anhalt (2016): Magdeburger Erklärung zur Frühsexualisierung. Online unter: <http://www.afdfraktion-lsa.de/wp-content/uploads/2016/11/Fruehsexualisierung.pdf>, [Letzter Zugriff: 13.10.2018].
- AfD-Fraktion im Thüringer Landtag (2018): Leitkultur, Identität, Patriotismus. Ein Positionspapier der AfD-Fraktion im Thüringer Landtag als Beitrag zur Debatte um die deutsche Leitkultur. Online unter: <https://afd-thl.de/wp-content/uploads/sites/20/2018/05/Leitkultur-Identität-Patriotismus.pdf>, [Letzter Zugriff: 05.01.2019].
- AfD Kompakt (2018): AfD plant Meldeportal neutrale Schulen auch in Sachsen. In: AfD Kompakt, 11.10.2018. Online unter: <https://afdkompakt.de/2018/10/11/afd-plant-meldeportal-neutrale-schulen-auch-in-sachsen-anhalt>, [Letzter Zugriff: 06.04.2019].
- Bundesvereinigung Juden in der Alternative für Deutschland (JAfD) (2018): Grundsatzerklärung der Bundesvereinigung Juden in der Alternative für Deutschland. Online unter: <http://www.j-afd.org/grundsatzerklaerung>, [Letzter Zugriff: 14.01.2019].
- Bundesvereinigung Juden in der Alternative für Deutschland (JAfD) (2019): Unbetitelter Eintrag. In: Facebook-Auftritt der JAfD, 24.01.2019. Online unter:



[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=450723222424914&id=380162436147660](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=450723222424914&id=380162436147660), [Letzter Zugriff: 01.02.2019].

- Ebner-Steiner, Katrin (2019): AfD-Fraktion verteidigt Verlassen des Plenarsaals bei Knobloch-Rede als angemessene Reaktion. In: Katrin-Ebner-Steiner.de, 23.01.2019. Online unter: <https://katrin-ebner-steiner.de/aktuelles/2019/01/afd-fraktion-verteidigt-verlassen-des-plenarsaals-bei-knobloch-rede-als-angemessene-reaktion>, [Letzter Zugriff: 01.02.2019].
- Gauland (2016a): Abstimmung über ein Burka-Verbot. Online unter: <https://www.afd.de/gauland-abstimmung-ueber-ein-burka-verbot>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Gauland, Alexander (2016b): Die Kölner Übergriffe zeigen Merkels Rücksichtslosigkeit gegenüber dem eigenen Volk. Pressemitteilung. In: AfD-Fraktion im Landtag Brandenburg, 07.01.2016. Online unter: <https://afd-fraktion-brandenburg.de/afd-fraktion-pm-gauland-die-koelner-uebergriffe-zeigen-merkels-ruecksichtslosigkeit-gegenueber-dem-eigenen-volk>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].
- Gauland, Alexander (2016c), interviewt von Ulrich, Bernd / Geis, Matthias: Hitler hat den Deutschen das Rückgrat gebrochen. Ein Gespräch mit dem AfD-Politiker Alexander Gauland über deutsche Komplexe, Homosexuelle und Hindenburg, den Islam und Frauke Petry. In: Zeit Online, 30.04.2016. Online unter: <https://www.zeit.de/2016/17/alexander-gauland-afd-cdu-konservatismus/komplettansicht>, [Letzter Zugriff: 23.01.2019].
- Gauland, Alexander (2016d): Kopftücher gehören nicht in Erziehungsstätten. In: Alternative für Deutschland, 29.11.2016. Online unter: <https://www.afd.de/gauland-kopftuecher-gehoren-nicht-in-erziehungsstaetten>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Gauland, Alexander (2016e): Transkript der Rede auf dem Marktplatz Elsterwerda am 02.06.2016. In: Frankfurter Allgemeine, 05.06.2016: Gaulands Rede im Wortlaut. Online unter: [https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zum-nachlesen-gaulands-rede-im-wortlaut-14269861.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_0](https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zum-nachlesen-gaulands-rede-im-wortlaut-14269861.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0), [Letzter Zugriff: 05.12.2018].
- Gauland, Alexander (2017a): Anleitung zum Konservativsein. Zur Geschichte eines Wortes. Berlin: Landt.
- Gauland, Alexander (2017b): Innere Sicherheit erodiert. Schluss mit Vertuschung und Beschönigungen. In: Alternative für Deutschland, 25.04.2017. Online unter: <https://www.afd.de/alexander-gauland-innere-sicherheit-erodiert-schluss-mit-vertuschung-und-beschoenigungen>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].
- Gauland, Alexander (2018a): 1 Million Hartz-IV-Bezieher bei Migranten sind Zukunfts-Hypothek für Steuerzahler. Online unter: <https://www.afd.de/alexander-gauland-1-million-hartz-iv-bezieher-bei-migranten-sind-zukunfts-hypothek-fuer-steuerzahler>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Gauland, Alexander (2018b): Warum muss es Populismus sein? In: Frankfurter Allgemeine, 06.10.2018. Online unter: <https://www.faz.net/social-media/instagram/alexander-gauland-warum-muss-es-populismus-sein-15823206.html?premium>, [Letzter Zugriff: 04.01.2019].
- Gauland, Alexander (2018c): Wortlaut der Rede zum Bundeskongress der Jungen Alternative am 2. Juni 2018. In: Jürgen Fritz Blog (2018): Alexander Gaulands vollständige Vogelschiss-Rede, 07.07.2018. Online unter: <http://juergenfritz.com/2018/06/07/vogelschissrede>, [Letzter Zugriff: 13.01.2019].
- Gauland, Alexander / Meuthen, Jörg (2019): Mordversuch an Frank Magnitz ist das Ergebnis einer permanenten Hetze gegen die AfD. In: Alternative für Deutschland, 08.01.2019. Online unter: <https://www.afd.de/gauland-meuthen-mordversuch-gegen-frank-magnitz-ist-das-ergebnis-einer-permanenten-hetze-gegen-die-afd>, [Letzter Zugriff: 28.01.2019].
- Höcke, Björn (2015a): Rede zur Demonstration in Erfurt am 16. September 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2015b): Rede zur Demonstration in Erfurt am 23. September 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].

- Höcke, Björn (2015c): Rede zur Demonstration in Erfurt am 30. September 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2015d): Rede zur Demonstration in Erfurt am 07. Oktober 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2015e): Rede zur Demonstration in Erfurt am 21. Oktober 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 02.01.2019].
- Höcke, Björn (2015f): Rede zur Demonstration in Erfurt am 28. Oktober 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 02.01.2019].
- Höcke, Björn (2015g): Rede zur Demonstration in Erfurt am 18. November 2015. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2016a): Rede zur Demonstration in Erfurt am 13. Januar 2016. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2016b): Rede zur Demonstration in Erfurt am 20. Januar 2016. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2016c): Rede zur Demonstration in Erfurt am 27. Januar 2016. Online unter: <https://afd-thueringen.de/reden>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Höcke, Björn (2017a): Persönliche Erklärung von Björn Höcke zu seiner Dresdner Rede. In: Facebook-Auftritt von Björn Höcke, 18.01.2017. Online unter: <https://m.facebook.com/Bjoern.Hoecke.AfD/posts/1823115994596345:0>, [Letzter Zugriff: 29.01.2019].
- Höcke, Björn (2017b): Transkript der Rede am 17.01.2017 in Dresden. Veranstaltungsreihe Dresdner Gespräche der Jungen Alternative. In: Der Tagesspiegel, 19.01.2017: Höcke-Rede im Wortlaut. Online unter: <https://www.tagesspiegel.de/politik/hoecke-rede-im-wortlaut-gemuetszustand-eines-total-besiegten-volkes/19273518-all.html>, [Letzter Zugriff: 22.12.2018].
- Höcke, Björn / Hennig, Sebastian (2018): Nie zweimal in denselben Fluss. Björn Höcke im Gespräch mit Sebastian Henning. Lüdinghausen: Manuscriptum.
- Kosova, Vera (2019): Offener Brief der Bundesvorsitzenden der Juden in der AfD Frau Dr. Vera Kosova. In: Facebook-Auftritt der AfD Baden-Württemberg, 25.01.2019. Online unter: [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=2367584923261363&id=570893299597210](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2367584923261363&id=570893299597210), [Letzter Zugriff: 01.02.2019].
- Meuthen, Jörg (2017): Sozialausgaben explodieren – Zuwanderung in die deutschen Sozialsysteme stoppen. Online unter: <https://www.afd.de/joerg-meuthen-sozialausgaben-explodieren-zuwanderung-in-die-deutschen-sozialsysteme-stoppen>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Pazderski, Georg (2016): Viele Einwanderer bringen auch ihr antisemitisches Weltbild mit. In: Alternative für Deutschland, 26.06.2016. Online unter: <https://www.afd.de/pazderski-viele-einwanderer-bringen-auch-ihr-antisemitisches-weltbild-mit>, [Letzter Zugriff: 13.01.2019].
- Pazderski, Georg (2017a): Die meisten Muslime sind in Deutschland nicht integrierbar. In: Alternative für Deutschland, 02.10.2017. Online unter: <https://www.afd.de/pazderski-die-meisten-muslime-sind-in-deutschland-nicht-integrierbar>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Pazderski, Georg (2017b): Deutsche Einwanderungspolitik gescheitert. Massenzuwanderung in die Sozialsysteme stoppen. Online unter: <https://www.afd.de/georg-pazderski-deutsche-einwanderungspolitik-gescheitert-massenzuwanderung-in-die-sozialsysteme-stoppen>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Pazderski, Georg (2017c): Unternehmen müssen Kopftücher untersagen dürfen. In: Alternative für Deutschland, 14.03.2017. Online unter: <https://www.afd.de/georg-pazderski-unternehmen-muessen-kopftuecher-untersagen-duerfen>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].

- Pazderski, Georg (2018a): Deutschland hat Antisemitismus importiert. In: Alternative für Deutschland, 19.04.2018. Online unter: <https://www.afd.de/georg-pazderski-deutschland-hat-antisemitismus-importiert>, [Letzter Zugriff: 13.01.2018].
- Pazderski, Georg (2018b): Muslime dürfen ihren Antisemitismus nicht in unserer Gesellschaft verbreiten. In: Alternative für Deutschland, 23.03.2018. Online unter: <https://www.afd.de/georg-pazderski-muslime-duerfen-ihren-antisemitismus-nicht-in-unserer-gesellschaft-verbreiten>, [Letzter Zugriff: 13.01.2018].
- Pazderski, Georg (2018c): 85 Jahre nach der Bücherverbrennung wird erneut Druck von ideologisch Verblendeten ausgeübt. In: Alternative für Deutschland, 24.01.2018. Online unter: <https://www.afd.de/georg-pazderski-85-jahre-nach-der-buecherverbrennung-wird-erneut-druck-von-ideologisch-verblendeten-ausgeuebt>, [Letzter Zugriff: 05.04.2019].
- Petry, Frauke (2015): Pressekonferenz. In: Facebook-Auftritt des Fernsehsender Phoenix, 09.10.2015. Online unter: [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=991894000833260&id=124651027557566&\\_rdr](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=991894000833260&id=124651027557566&_rdr), [Letzter Zugriff: 13.08.2019].
- Sternberg, Thomas / Gauland, Alexander (2017): Sorge ums Abendland? Ein Streitgespräch. Leipzig: St. Benno.
- Weidel, Alice (2016): Staatsversagen hat einen Namen. In: AfD.de, 08.01.2016. Online unter: <https://www.afd.de/weidel-staatsversagen-hat-einen-namen>, [Letzter Zugriff: 11.01.2019].
- Weidel, Alice (2017a): Grapsch-Migranten ausweisen. In: AfD.de, 17.07.2017. Online unter: <https://www.afd.de/alice-weidel-grapsch-migranten-ausweisen>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].
- Weidel, Alice (2017b): Präventivmaßnahmen gegen Sexualstraftäter. In: AfD.de, 04.09.2017. Online unter: <https://www.afd.de/alice-weidel-praeventivmassnahmen-gegen-sexualstraftaeter>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].
- Weidel, Alice (2017c): Teufelskreis der Migrationsanreize. In: AfD.de, 30.10.2017. Online unter: <https://www.afd.de/alice-weidel-teufelskreis-der-migrationsanreize>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].
- Weidel, Alice (2018a): 2018 beginnt mit #NetzDG-Zensur! In: Twitter-Auftritt von Alice Weidel, 01.01.2018. Online unter: [https://twitter.com/alice\\_weidel/status/947875747443675137?lang=de](https://twitter.com/alice_weidel/status/947875747443675137?lang=de), [Letzter Zugriff: 14.08.2019].
- Weidel, Alice (2018b): Transkript der Rede von Alice Weidel zur Haushaltsdebatte im Bundestag am 16.05.2018. Online unter: <https://www.afdbundestag.de/rede-von-alice-weidel-zur-haushaltsdebatte-im-bundestag>, [Letzter Zugriff: 07.01.2019].

## **Sekundärliteratur und andere verwendete Literatur**

- Abramson, Jeffrey (2010): *Minerva's Owl. The tradition of western political thought*. Cambridge: Harvard University.
- Albertazzi, Daniele / Mueller, Sean (2017): *Populism and liberal democracy. Populists in government in Austria, Italy and Switzerland*. In: Mudde, Cas (Hrsg., 2017): *The Populist Radical Right. A reader*. London: Routledge, S. 508-526.
- Algan, Yann / Guriev, Sergei / Papaioannou, Elias / Passari, Evgenia (2017): *The European Trust Crisis and the Rise of Populism*. In: *Brookings Papers on Economic Activity*, 2017 (2), S. 309-382.
- Akkerman, Agnes / Mudde, Cas / Zaslove, Andrej (2014): *How Populist Are the People? Measuring Populist Attitudes in Voters*. In: *Comparative Political Studies* 47(9), S. 1324-1353.
- Alanen, Lilli (2002): *The Intentionality of Cartesian Emotions*. In: Williston, Byron / Gombay André (Hrsg., 2002): *Passion and Virtue in Descartes*. New York: Humanity Books, S. 107-127.
- Alber, Ernest (2014): *Wertzustimmung und Wertbedeutung. Fortschritte und Desiderata sozialwissenschaftlicher Survey-Wertforschung*. In: Dietz, Bernhard / Neumaier, Christopher / Rödter, Andreas (Hrsg., 2014): *Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren*. München: Oldenbourg, S. 69-94.
- Albright, Madeleine (2018): *Faschismus. Eine Warnung*. Köln: DuMont.
- Amann, Melanie (2018): *Angst für Deutschland. Die Wahrheit über die AfD. Wo sie herkommt, wer sie führt, wohin sie steuert*. München: Droemer Knaur.
- Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Anter, Andreas (2012): *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Árdal, Páll S. (1966): *Passion and value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Augustinus, Aurelius, übers. v. Andresen, Carl (2007): *Vom Gottesstaat. De civitate die*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Aristoteles, übers. v. Rapp, Christof (2002): *Rhetorik*. Berlin: Akademie.
- Aristoteles, übers. v. Theiler, Willy (2006): *Über die Seele*. Darmstadt: Berlin: Akademie.
- Aristoteles, hrsg. u. übers. v. Wolf, Ursula (2008): *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Rowohlt.
- Aumüller, Jutta (2009): *Assimilation. Kontroversen um ein migrationspolitisches Konzept*. Bielefeld: Transcript.
- Bahr, Hans-Eckehard (2004): *Martin Luther King. Für ein anderes Amerika*. Berlin: Aufbau.
- Barnouw, Jeffrey (1992): *Passion as "Confused" Perception or Thought in Descartes, Malebranche, and Hutcheson*. In: *Journal of the History of Ideas*, 53(3), S. 397-424.
- Bartuschat, Wolfgang (1996): *Baruch de Spinoza*. München: C. H. Beck.
- Bauman, Zygmunt (1998): *Moderne und Ambivalenz*. In: Bielefeld, Ulrich (Hrsg., 1998): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Hamburger Edition, S. 23-50.
- Bauman, Zygmunt (2016): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. Berlin: Suhrkamp.

- Bauman, Zygmunt (2017a): *Retropia*. Berlin: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2017b): Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg., 2017): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp, S. 37-56.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1996): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. In: Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott (Hrsg., 1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 19-112.
- Beck, Ulrich (2008): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich / Bonß, Wolfgang / Lau, Christoph (2004a): Entgrenzung erzwingt Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? In: Beck, Ulrich / Lau, Christoph (Hrsg., 2004): *Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13-62.
- Beck, Ulrich / Levy, Daniel / Sznajder, Natan (2004b): Erinnerung und Vergebung in der Zweiten Moderne. In: Beck, Ulrich / Lau, Christoph (Hrsg., 2004): *Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 440-468.
- Becker, Jens (2010): The rise of right-wing populism in Hungary. In: *SEER Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe*, 2010, 13(1), S. 29-40.
- Becker, Werner (1982): *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*. München: R. Piper & Co.
- Beetz, Jürgen (2017): *Auffällig feines Deutsch. Verborgene Schlüsselwörter eines Parteiprogramms*. Aschaffenburg: Alibri.
- Bell, Jeffrey (1992): *Populism and Elitism. Politics in the Age of Equality*. Washington, D. C.: Regnery Gateway.
- Bennett, W. Lance / Segerberg, Alexandra (2013): *The Logic of Connective Action. Digital Media and the Personalization of Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University.
- Bergem, Wolfgang (2019): Narrative des Volkes, Narrative über das Volk. In: Müller, Michael / Precht, Jørn (Hrsg., 2019): *Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 63-80.
- Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried (1987): *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Berlin, Isaiah (1982a): Die Gegenaufklärung. In: Berlin, Isaiah (1982): *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 63-92.
- Berlin, Isaiah (1982b): Hume und die Quellen des deutschen Antirationalismus. In: Berlin, Isaiah (1982): *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 259-290.
- Berlin, Isaiah (2000a): From Hope and Fear Set Free. In: Berlin, Isaiah (2000): *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, S. 91-118.
- Berlin, Isaiah (2000b): Herder and the Enlightenment. In: Berlin, Isaiah (2000): *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, S. 359-435.
- Berlin, Isaiah (2000c): The Counter-Enlightenment. In: Berlin, Isaiah (2000): *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, S. 243-268.

- Berlin, Isaiah (2006): Zwei Freiheitsbegriffe. In: Berlin, Isaiah (2006): Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 197-256.
- Berlin, Isaiah / Hofstadter, Richard / Macrae, Donald / Schapiro, Leonard / Seton-Watson, Hugh / Touraine, Alain / Venturi, F. / Walicki, Andrzej / Worsley, Peter (1968): To define populism. In: Government and Opposition, 3(2), S. 137-180.
- Bettelheim, Bruno / Janowitz, Morris (1950): Dynamik der Voreingenommenen Charakter-Struktur. In: Adorno, Theodor W. et al. (Hrsg., 1969): Der Autoritäre Charakter, Band 2. Studien über Autorität und Vorurteil. Amsterdam: De Munter, S. 85-145.
- Betz, Hans-Georg (2002): Conditions Favouring the Success and Failure of Radical Right-Wing Populist Parties in Contemporary Democracies. In: Mény, Yves / Surel, Yves (Hrsg., 2002): Democracies and the Populist Challenge. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 197-213.
- Betz, Hans-Georg (2017): Populism and Islamophobia. In: Heinisch, Reinhard C. / Holtz-Bacha, Christina / Mazzoleni, Oscar (Hrsg., 2017): Political Populism. A Handbook. Baden-Baden: Nomos, S. 373-390.
- Betz, Hans-Georg / Johnson, Carol (2017): Against the current – stemming the tide. The nostalgic ideology of the contemporary radical populist right. In: Mudde, Cas (Hrsg., 2017): The Populist Radical Right. A reader. London: Routledge, S. 68-82.
- Boas, George (1961): Rationalism in Greek Philosophy. Baltimore: Johns Hopkins.
- Bodin, Jean, übers. v. Wimmer, Bernd, hrsg. v. Mayer-Tasch, Peter C. (1981): Sechs Bücher über den Staat. Buch I-III. München: C. H. Beck.
- Böhme, Hartmut (2000): Himmel und Hölle als Gefühlsräume. In: Benthien, Claudia / Fleig, Anne / Kasten, Ingrid (Hrsg., 2000): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln: Böhlau, S. 60-81.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boeri, Marcelo D./Vigo, Alejandro G. (2002): Die Affektenlehre der Stoa. In: Engstler, Achim / Schnepf, Robert (Hrsg., 2002): Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext. Hildesheim: Georg Olms, S. 32-59.
- Bonhöffer, Adolf (1968): Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1890. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Bonß, Wolfgang / Hohl, Joachim / Jakob, Alexander (2001): Die Konstruktion von Sicherheit in der reflexiven Moderne. In: Beck, Ulrich / Bonß, Wolfgang (2001): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 147-159.
- Bonß, Wolfgang / Kesselring, Sven (2001): Mobilität am Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne. In: Beck, Ulrich / Bonß, Wolfgang (2001): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 177-190.
- Botsch, Gideon / Kopke, Christoph (2015): Antisemitismus ohne Antisemiten? In: Melzer, Ralf / Molthagen, Dietmar (Hrsg., 2015): Wut, Verachtung, Abwertung. Rechtspopulismus in Deutschland. Bonn: Dietz, S. 178-196.
- Bourdieu, Pierre (1989): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdillon, Michael F. C. (1980): Introduction. In: Boudillon, Michael F. C. / Fortes, Meyer (Hrsg., 1980): Sacrifice. London: Academic Press, S. 1-28.

- Brakensiek, Stefan (1994): Adelige und bürgerliche Amtsträger in Staat und Gesellschaft. Das Beispiel Hessen-Kassel 1750-1866. In: Tenfelde, Klaus (Hrsg., 1994): Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge. Göttingen: Vandenhoeck, S. 15-35.
- Bricke, John (1980): Hume's philosophy of mind. Edinburgh: Edinburgh University.
- Brown, Deborah J. (2006): Descartes and the passionate mind. Cambridge: Cambridge University.
- Brown, Deborah / Normore, Calvin (2002): Traces of the Body. Cartesian Passions. In: Williston, Byron / Gombay André (Hrsg., 2002): Passion and Virtue in Descartes. New York: Humanity Books, S. 83-106.
- Brown, Wendy (1995): States of injury. Power and freedom in late modernity. Princeton: Princeton University.
- Buchstein, Hubertus (2009): Demokratietheorie in der Kontroverse. Baden-Baden: Nomos.
- Bürklin, Wilhelm (1988): Wertewandel oder zyklische Wertaktualisierung? In: Luthe, Heinz Otto / Meulemann, Heiner (Hrsg., 1988) Wertewandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt a. M.: Campus, S. 193-216.
- Canovan, Margaret (1999): Trust the People. Populism and the Two Faces of Democracy. In: Political Studies, 47(1), S. 2-16.
- Canovan, Margaret (2002): Taking Politics to the People. Populism as the Ideology of Democracy. In: Mény, Yves / Surel, Yves (Hrsg., 2002): Democracies and the Populist Challenge. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 25-44.
- Cassirer, Ernst (1958): Philosophie der symbolischen Formen, Band 2. Das mythische Denken. Oxford: Cassirer.
- Cassirer, Ernst (1978): Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Zürich: Artemis.
- Cassirer, Ernst (1990): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Cassirer, Ernst (1995): Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung. Hamburg: Meiner.
- Castel, Robert (2009): Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit. In: Castel, Robert / Dörre, Klaus (Hrsg., 2009): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Campus, S. 21-34.
- Charim, Isolde (2018): Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert. Wien: Paul Zsolnay.
- Chaumont, Jean-Michel (2001): Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung. Lüneburg: Zu Klampen.
- Cicero, Marcus Tullius, übers. v. Gigon, Olof (1991): Gespräche in Tusculum. München: Deutscher Taschenbuch.
- Cicero, Marcus Tullius, hrsg. u. übers. v. Nickel, Rainer (2004): Über die Gesetze. Stoische Paradoxien. München: Artemis & Winkler.
- Cicero, Marcus Tullius, übers. v. Gunermann, Heinz (2005): De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Stuttgart: Reclam.
- Clark, Sherman J. (1998): A Populist Critique of Direct Democracy. In: Harvard Law Review 112(2), S. 434-482.

- Cohen, Joshua (1989): *Deliberation and Democratic Legitimacy*. In: Hamlin, Alan / Pettit, Philip (Hrsg., 1989): *The Good Polity. Normative Analysis of the State*. Oxford: Basil Blackwell, S. 17-34.
- Collins, Randall (2001): *Social Movements and the Focus of Emotional Attention*. In: Goodwin, Jeff / Jasper, James M. / Polletta, Francesca (Hrsg., 2001): *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. Chicago: The University of Chicago, S. 27-44.
- Dahrendorf, Ralf (1968): *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: R. Piper.
- Dahrendorf, Ralf (1972): *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper & Co.
- Dahrendorf, Ralf (1987): *Fragmente eines neuen Liberalismus*. Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt.
- Dahrendorf, Ralf (1994): *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Dahrendorf, Ralf (2003): *Welt ohne Halt. Globalisierung und Anomie*. In: Dahrendorf, Ralf (2003): *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Dahrendorf, Ralf (2006): *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: C. H. Beck.
- Descartes, René, übers. v. Kirchmann, J. H. v. (1870): *Über die Leidenschaften der Seele*. Berlin: L. Heimann.
- Descartes, René, übers. u. hrsg. v. Buchenau, Artur (1915): *Meditation über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Leipzig: Felix Meiner.
- Dewey, John (1954): *The public and its problems*. Chicago: Swallow.
- DeWitt, Norman Wentworth (1973): *Epicurus and his philosophy*. Westport: Greenwood Press.
- Diehl, Paula (2012): *Populismus und Massenmedien*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62(5-6), S. 16-22.
- Dietz, Bernhard / Neumaier, Christopher / Rödder, Andreas (Hrsg., 2014): *Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren*. München: Oldenbourg, S. 17-40.
- Dingler, Sarah C. / Lefkofridi, Zoe / Marent, Vanessa (2017): *The Gender Dimension of Populism*. In: Heinisch, Reinhard C. / Holtz-Bacha, Christina / Mazzoleni, Oscar (Hrsg., 2017): *Political Populism. A Handbook*. Baden-Baden: Nomos, S. 345-360.
- Diogenes Laertius (1990a): *Sechstes Buch*. In: Diogenes Laertius, übers. v. Otto Apelt (1990): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner, S. 293-349.
- Diogenes Laertius (1990b): *Siebttes Buch*. In: Diogenes Laertius, übers. v. Otto Apelt (1990): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner, S. 293-349.
- Diogenes Laertius (1990c): *Zehntes Buch*. In: Diogenes Laertius, übers. v. Otto Apelt (1990): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Felix Meiner, S. 221-294.
- Dodds, Eric Robertson (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Döring, Klaus (1988): *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Stuttgart: Steiner.
- Dubiel, Helmut (1986a): *Das Gespenst des Populismus*. In: Dubiel, Helmut (Hrsg., 1986): *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 33-50.



- Dubiel, Helmut (1986b): Vorwort. In: Dubiel, Helmut (Hrsg., 1986): Populismus und Aufklärung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7-11.
- Dubiel, Helmut (1992): Konsens oder Konflikt? In: Wentz, Martin (Hrsg., 1992): Planungskulturen. Frankfurt a. M.: Campus, S. 217-225.
- Dubiel, Helmut (1997): Unversöhnlichkeit und Demokratie. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 1997): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland. Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 425-446.
- Eatwell, Roger / Goodwin, Matthew (2018): National Populism. The Revolt Against Liberal Democracy. London: Pelican.
- Edelman, Murray (1998): Language, Myths and Rhetoric. In: *Society* 35(2), S. 131-139.
- Edelman, Murray (2005): Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns. Frankfurt a. M.: Campus.
- Eibl, Hans (1951): Augustinus. Vom Götterreich zum Gottesstaat. Olten: Otto Walter.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen. Frankfurt a. M.: Humanities Online.
- Elias, Norbert (1939): Die Gesellschaft der Individuen. In: Elias, Norbert, hrsg. v. Schröter, Michael (1991): Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 15-98.
- Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Band 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ellemers, Naomi (2002): Social Identity and Relative Deprivation. In: Walker, Iain (Hrsg., 2002): Relative Deprivation. Specification, Development, and Integration. Cambridge, Cambridge University, S. 239-264.
- Elster, Jon (1985): Sadder but wiser? Rationality and the emotions. In: *Social Science information* 24(2), S. 375-406.
- Epikur (1991a): Brief an Menoikos. In: Epikur, übers. v. Gigon, Olof (1991): Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Zürich: Artemis, S. 100-105.
- Epikur (1991b): Katechismus. In: Epikur, übers. v. Gigon, Olof (1991): Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Zürich: Artemis, S. 59-65.
- Enzensberger, Hans Magnus (1991): Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Falter, Jürgen W. (1991): Hitlers Wähler. München: C. H. Beck.
- Feuerlicht, Ignace (1978): Alienation from the past to the future. Westport: Greenwood.
- Field, Guy C. (1952): Die Philosophie Platons. Zürich: Europa.
- Fierke, Karin M. (2013): Political Self-Sacrifice. Agency, Body and Emotion in International Relations. Cambridge: Cambridge University.
- Figal, Günter (1995): Sokrates. München: Beck.
- Finkelstein, Norman (2002): Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird. München: Piper.

- Fischer, Karsten (2006): Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fischer, Karsten (2009): Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin: Berlin University.
- Flashar, Hellmut (2013): Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München: C. H. Beck.
- Flinders, Matthew (2014): Explaining Democratic Disaffection. Closing the. Expectations Gap. In: Governance 27(1), S. 1-8.
- Forst, Rainer (2007): Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraenkel, Ernst (2007a): Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie. In: Brünneck, Alexander v. (Hrsg., 2007): Ernst Fraenkel. Gesammelte Schriften, Band 5. Demokratie und Pluralismus, S. 256-280.
- Fraenkel, Ernst (2007b): Ursprung und politische Bedeutung der Parlamentsverdrossenheit. In: Brünneck, Alexander v. (Hrsg., 2007): Ernst Fraenkel. Gesammelte Schriften, Band 5. Demokratie und Pluralismus, S. 151-162.
- Fraenkel, Ernst (2007c): Pluralismus als Demokratietheorie des Reformismus. In: Brünneck, Alexander v. (Hrsg., 2007): Ernst Fraenkel. Gesammelte Schriften, Band 5. Demokratie und Pluralismus, S. 344-353.
- Franke, Berthold (1988): Die Kleinbürger. Begriff, Ideologie, Politik. Frankfurt a. M.: Campus.
- Freud, Sigmund (1955): Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud, Sigmund (1955): Gesammelte Werke, Band 14. Werke aus den Jahren 1925 – 1931. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 419-506.
- Freund, Julien (1982): Anthropologische Voraussetzungen zur Theorie des Politischen bei Thomas Hobbes. In: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hrsg., 1982): Furcht und Freiheit. Leviathan, Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Fromm, Erich (1982): Die Furcht vor der Freiheit. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Fukuyama, Francis (2017): Was ist Populismus? In: Atlantik-Brücke (Hrsg., 2017): What is Populism? Berlin: Tempus Corporate, S. 20- 29.
- Fukuyama, Francis (2019): Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Gadamer, Hans-Georg (1983): Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. Hamburg: Felix Meiner.
- Gadinger, Frank (2019): Lügenpresse, gesunder Volkskörper, tatkräftiger Macher. Erzählformen des Populismus. In: Müller, Michael / Precht, Jørn (Hrsg., 2019): Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik. Wiesbaden: Springer VS, S. 115-146.
- Gaffney, Amber M. / Hackett, Justin D. / Rast, David E. / Hohman, Zachary P. / Jaurique, Alexandria (2018): The State of American Protest. Shared Anger and Populism. In: Analyses of Social Issues and Public Policy, 18(1), S.11-33.
- Gauchet, Marcel (1990a): Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen. In: Rödel, Ulrich (Hrsg., 1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 207-238.
- Gauchet, Marcel (1990b): Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften. In: Rödel, Ulrich (Hrsg., 1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 123-206.
- Gauck, Joachim / Hirsch, Helga (2019): Toleranz. Einfach schwer. Freiburg: Herder.

- Gay, Peter (1967): *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Geiger, Theodor (1930): Panik im Mittelstand. In: *Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde*, 1930(10), S. 637-654.
- Geiges, Lars (2018): Wie die AfD im Kontext der Flüchtlingskrise mobilisierte. Eine empirisch-qualitative Untersuchung der Herbstoffensive 2015. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 28(1), S. 49-69.
- Geiges, Lars / Marg, Stine / Walter, Franz (2015): *Pegida. Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft?* Bielefeld: Transcript.
- Geißler, Rainer (2006): *Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gemmeke, Linus (2003): *Ethik contra Moral. Ein Vergleich der Affektenlehren Descartes und Spinozas*. Berlin: Logos.
- Gerigk, Horst-Jürgen (2013): Hass in phänomenologischer Sicht. Max Scheler, Alexander Pfänder, José Ortega y Gasset. In: Gerigk, Horst-Jürgen / Koopmann, Helmut (Hrsg., 2013): *Hass. Darstellung und Deutung in den Wissenschaften und Künsten*. Heidelberg: Mattes, S. 19-36.
- Gertenbach, Lars/Laux, Henning/Rosa, Hartmut/Strecker, David (2010): *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Giddens, Anthony (1996): Risiko, Vertrauen und Reflexivität. In: Beck, Ulrich / Giddens, Anthony / Lash, Scott (Hrsg., 1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 289-315.
- Giddens, Anthony (2001): *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Giglioli, Daniele (2016): *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Girard, René (1994): *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Glaserfeld, Ernst von (1992): Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: Gumin, Heinz / Meier, Heinrich (Hrsg., 1992): *Einführung in den Konstruktivismus*. München: Piper, S. 9-40.
- Glaserfeld, Ernst von (1997): *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Goldenbaum, Ursula (2002): Affekte und der Weg zur Freiheit bei Spinoza. In: Engstler, Achim / Schnepf, Robert (Hrsg., 2002): *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim: Georg Olms, S. 182-199.
- Goodhart, David (2017): *The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics*. London: Hurst & Company.
- Goodwin, Jeff / Jasper, James M. / Polleta, Francesca (2001): Introduction. Why Emotions Matter. In: Goodwin, Jeff / Jasper, James M. / Polletta, Francesca (Hrsg., 2001): *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. Chicago: The University of Chicago, S. 1-26.
- Gottfried, Paul E. (2016): *Fascism. The Career of a Concept*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Gotto, Bernhard (2014): Enttäuschung als Politikressource. Zur Kohäsion der westdeutschen Friedensbewegung in den 1980er Jahren. In: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 62(1), S. 1-34.
- Gouldner, Alvin W. (1967): *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*. London: Routledge.

- Grimm, Marc / Kahmann, Bodo (2017): AfD und Judenbild. Eine Partei im Spannungsfeld von Antisemitismus, Schuldabwehr und instrumenteller Israelsolidarität. In: Grigat, Stephan (Hrsg., 2017): AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder. Baden-Baden: Nomos, S. 41-60.
- Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas (Hrsg., 1971): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 101-142.
- Habermas, Jürgen (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994): Individualisierung durch Vergesellschaftung. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg., 1994): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 437-446).
- Habermas, Jürgen (1999): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Häusler, Alexander (2019): Kumulative Radikalisierung. Der völkisch-autoritäre Populismus der AfD. In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen, 32(1), S. 83-88.
- Hafeneger, Benno / Jestädt, Hannah / Klose, Lisa-Marie / Lewek, Philine (2018): AfD in Parlamenten. Themen, Strategien, Akteure. Frankfurt a. M.: Wochenschau.
- Hajer, Marteen A. (2010): Argumentative Diskursanalyse. Auf der Suche nach Koalitionen, Praktiken und Bedeutung. In: Keller, Reiner / Hirsland, Andreas / Schneider, Werner / Viehöver, Willy (Hrsg., 2001): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 2. Forschungspraxis. Wiesbaden: VS, S. 271-298.
- Hambauer, Verena / Mays, Anja (2018): Wer wählt die AfD. Ein Vergleich der Sozialstruktur, politischen Einstellungen und Einstellungen zu Flüchtlingen zwischen AfD-WählerInnen und WählerInnen der anderen Parteien. In: Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft, 12(1), S. 133-154.
- Hameleers, Michael / Bos, Linda / Vreese, Claes H. de (2018): Selective Exposure to Populist Communication: How Attitudinal Congruence Drives the Effects of Populist Attributions of Blame. In: Journal of Communication 68(2018), S. 51-74.
- Hammer-Tugendhat, Daniela / Lutter, Christina (2010): Emotionen im Kontext. Eine Einleitung. In: Hammer-Tugendhat, Daniela/Lutter, Christina (Hrsg., 2010): Emotionen. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2010 (2), S. 7-14.
- Handwerker Küchenhoff, Barbara (2006): Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Hark, Sabine / Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: Transcript.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Crossick, Geoffrey (1998): Die Kleinbürger. Eine europäische Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck.
- Heidenreich, Felix (2012): Versuche eines Überblicks. Politische Theorie und Emotionen. In: Heidenreich, Felix / Schaal, Gary S. (Hrsg., 2012): Politische Theorie und Emotionen. Baden-Baden: Nomos, S. 9-26.
- Heidenreich, Felix (2015): Politische Gefühle, Katalysator des Diskurses oder Ergebnis postdemokratischer Emotionalisierung. Die Perspektive des dynamischen Republikanismus. In: Korte, Karl-Rudolf

- (Hrsg., 2015): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung. Baden-Baden: Nomos, S. 49-66.
- Heitmeyer, Wilhelm (1994a): Das Desintegrations-Theorem. Ein Erklärungsansatz zu fremdenfeindlich motivierter, rechtsextremistischer Gewalt und zur Lähmung gesellschaftlicher Institutionen. In: Heitmeyer, Wilhelm (1994): Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und Rechtsextremismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 29-72.
- Heitmeyer, Wilhelm (1994b): Entsicherungen, Desintegrationsprozesse und Gewalt. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg., 1994): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 376-401.
- Heitmeyer, Wilhelm (2010): Disparate Entwicklungen in Krisenzeiten, Entsolidarisierung und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 2010): Deutsche Zustände. Folge 9. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13-38.
- Heitmeyer, Wilhelm (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung. Berlin: Suhrkamp.
- Hellmann, Kai-Uwe (1998): Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. In: Münkler, Herfried / Meßlinger, Karin / Ladwig, Bernd (Hrsg., 1998): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag, S. 401-460.
- Hendricks, Vincent F. / Vestergaard, Mads (2017): Verlorene Wirklichkeit? An der Schwelle zur postfaktischen Demokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 13(67), S. 4-10.
- Henke, Maja / Lloyd, Edward (2015): Protest und Populismus, eine schwierige Abgrenzung in Zeiten von AfD und Pegida. Ein Bericht über die Tagung Protestkultur – Populismus 2014 in der Akademie für politische Bildung Tutzing. In: Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik, 2015, 8(2), S. 287-291.
- Hennen, Manfred/Prigge, Wolfgang-Ulrich (1977): Autorität und Herrschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herzinger, Richard (2001): Republik ohne Mitte. Ein politischer Essay. Berlin: Siedler.
- Hessel, Stéphane (2013): Empört euch. Berlin: Ullstein.
- Hilmer, Richard/ Kohlrausch, Bettina/ Müller-Hilmer, Rita / Gagné Jérémie (2017): Einstellung und soziale Lebenslage. Eine Spurensuche nach Gründen für rechtspopulistische Orientierung, auch unter Gewerkschaftsmitgliedern. Düsseldorf: Hanns-Böckler-Stiftung.
- Hirschman, Albert O. (1980): Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hirschman, Albert O. (1984): Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hirschman, Albert O. (1989): Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen. München: Carl Hanser.
- Hirschman, Albert O. (1996): Selbstbefragung und Erkenntnis. München: Carl Hanser.
- Hitzler, Ronald / Honer, Anne (1994): Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg., 1994): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 307-315.
- Hitzler, Ronald (1997): Der unberechenbare Bürger. Über einige Konsequenzen der Emanzipation der Untertanen. In: Beck, Ulrich (Hrsg., 1997): Kinder der Freiheit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 175-194.
- Hobbes, Thomas (1680): The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury. London: A.C.

- Hobbes, Thomas (1841): *The English Works*, Band 2. London: John Bohn.
- Hobbes, Thomas (1959): *Vom Menschen*. In: Hobbes, Thomas, übers. v. Frischeisen-Köhler, Max (1959): *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*. Hamburg: Felix Meiner, S. 3-58.
- Hobbes, Thomas (1962a): *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy*. In: *The English Works*, Vol. 4. Aalen: Scientia, S. 1-76.
- Hobbes, Thomas (1962b): *The Whole Art of Rhetoric*. In: *The English Works*, Vol. 6. Aalen: Scientia, S. 419-510.
- Hobbes, Thomas, übers. v. Frischeisen-Köhler, Max (1967): *Vom Körper. Elemente der Philosophie I*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hobbes, Thomas (1969): *The Elements of Law. Natural and Politic*. London: Frank Cass.
- Hobbes, Thomas, übers. v. Euchner, Walter (2011): *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Teil I und II. Berlin: Suhrkamp.
- Hochschild, Arlie Russel (2017): *Fremd in ihrem Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Höffe, Otfried (1992): *Einleitung*. In: Höffe, Otfried (Hrsg., 1994): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*. Tübingen: Francke, S. 7-51.
- Höffe, Otfried (1996): *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie.
- Höffe, Otfried (2006): *Ethik als praktische Philosophie. Methodische Überlegungen*. In: Höffe, Otfried (Hrsg., 2006): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie.
- Hösle, Vittorio (1990): *Einleitung. Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der Scienza nuova*. In: Vico, Giovanni Battista (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner, S. XIX-CCXCIII.
- Hohl, Joachim (1998): *Die zivilisatorische Zähmung des Subjekts. Der Beitrag von Norbert Elias zu einer historischen Sozialpsychologie*. In: Keupp, Heiner (Hrsg., 1998): *Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 21-53.
- Holmes, Stephen (1995a): *Die Anatomie des Antiliberalismus*. Hamburg: Rotbuch.
- Holmes, Stephen (1995b): *Passions and Constraint. On the theory of liberal democracy*. Chicago: The University of Chicago.
- Holmes, Mary (2004): *The Importance of Being Angry. Anger in Political Life*. In: *European Journal of Social Theory* 7(2), S. 123-132.
- Honneth, Axel (2013): *Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. In: Honneth, Axel/ Lindemann, Ophelia/ Voswinkel, Stephan (Hrsg., 2013): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 17-40.
- Honohan, Iseult (2002): *Civic Republicanism*. London: Routledge.
- Hossenfelder, Malte (1998): *Epikur*. München: C. H. Beck.
- Hradil, Stefan (2007): *Vom Leitbild zum Leidbild. Singles als Symbole der Moderne*. In: Mayer, Susanne/ Schule, Dietmar (Hrsg., 2007): *Die Zukunft der Familie*. München: Wilhelm Fink, S. 137-149.
- Hughes, Robert (1994): *Nachrichten aus dem Jammertal. Wie sich die Amerikaner in political correctness verstrickt haben*. München: Kindler.

- Hume, David, übers. v. Lipps, Theodor (1978a): Ein Traktat über die menschliche Natur, Band I. Über den Verstand. Hamburg: Felix Meiner.
- Hume, David, übers. v. Lipps, Theodor (1978b): Ein Traktat über die menschliche Natur, Band II und III. Über die Affekte. Hamburg: Felix Meiner.
- Hume, David (1988): Über Parteien im allgemeinen. In: Hume, David (1988): Politische und ökonomische Essays, Band 1. Hamburg: Felix Meiner, S. 51-60.
- Hume, David, übers. v. Lipps, Theodor (2007): Über Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Illies, Florian (2000): Generation Golf. Eine Inspektion. Berlin: Argon.
- Inglehart, Ronald (1977): The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics. Princeton: Princeton University.
- Inglehart, Ronald (1995): Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt. Frankfurt a. M.: Campus.
- Jaeggi, Rahel (2006): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt a. M.: Campus.
- Jaspers, Karl (1978): Spinoza. München: Piper.
- Jaspers, Karl (2012): Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. München: Piper.
- Jensen, Uffa (2017): Zornpolitik. Berlin: Suhrkamp.
- Jesse, Eckhard / Mannewitz, Tom / Panreck, Isabelle-Christine (2019): Populismus und Demokratie. Ein Spannungsfeld. In: Jesse, Eckhard / Mannewitz, Tom / Panreck, Isabelle-Christine (Hrsg., 2019): Populismus und Demokratie. Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden: Nomos, S. 7-28.
- Jörke, Dirk (2014): Die populistische Herausforderung der Demokratietheorie. In: Landwehr, Claudia / Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg., 2014): Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik. Baden-Baden: Nomos, S. 369-394.
- Jörke, Dirk / Nachtwey, Oliver (2017): Die rechtspopulistische Hydraulik der Sozialdemokratie. Zur politischen Soziologie alter und neuer Arbeiterparteien. In: Jörke, Dirk / Nachtwey, Oliver (Hrsg., 2017): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 163-186.
- Kaegi, Dominic (2002): Die Tugend der Affekte. Normative Affekte in der aristotelischen Ethik. In: Engstler, Achim/Schnepf, Robert (Hrsg., 2002): Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext. Hildesheim: Georg Olms, S. 12-31.
- Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2012): The ambivalence of populism. Threat and corrective for democracy. In: Democratization, 19(2), S. 184-208.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1973): Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Kenny, Anthony (1992): Aristotle on the perfect life. Oxford: Clarendon.
- Kernberg, Otto F. (1997): Wut und Haß. Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kersting, Wolfgang (2004): John Rawls zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Keupp, Heiner (1997): Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Stammesdenken und kommunitärer Individualität. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 1997): Was hält die Gesellschaft zusammen?

Bundesrepublik Deutschland. Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2.  
Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 279-312.

Kierkegaard, Sören (1958): Der Begriff Angst. Düsseldorf: Eugen Diederichs.

Kimmich, Dorothee (1993): Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

King, Martin Luther (1964): Warum wir nicht warten können. Wien: Econ.

Kinkela, Claudia (2001): Die Rehabilitierung des Bürgerlichen im Werk Dolf Sternbergers. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Klages, Helmut / Kmiecik, Peter (Hrsg., 1979): Wertewandel und gesellschaftlicher Wandel. Frankfurt a. M.: Campus.

Klages, Helmut (1996): Der Wertewandel in der Bundesrepublik Deutschland. Eine problemorientierte Einführung zu Fakten und Deutungen. In: Janssen, Edzard / Möhwald, Ulrich / Ölschleger, Hans Dieter (Hrsg., 1996): Gesellschaften im Umbruch. Aspekte des Wertewandels in Deutschland, Japan und Osteuropa. München: iudicium, S. 65-88.

Klein, Anna / Heitmeyer, Wilhelm (2010): Wenn die Wut kein politisches Ventil findet. Politische Kapitulation und die Folgen für schwache Gruppen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 2010): Deutsche Zustände. Folge 8. Berlin: Suhrkamp, S. 164-189.

Kluckhohn, Paul (1966): Das Ideengut der deutschen Romantik. Tübingen: Max Niemeyer.

Köstlin, Karl Reinhold (1975): Die griechische Ethik bis Plato. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Kogan, N. (1968): Fascism and the Polity. In: Woolf, Stuart J. (Hrsg., 1968): The Nature of Fascism. Proceedings of a Conference held by the Reading University Graduate School of Contemporary European Studies. London: Weidenfeld and Nicolson, S. 11-18.

Kondylis, Panajotis (1981): Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Ernst Klett.

Koppetsch, Cornelia (2013): Die Wiederkehr der Konformität. Streifzüge durch die gefährdete Mitte. Frankfurt a. M.: Campus.

Koppetsch, Cornelia (2019): Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter. Bielefeld: Transcript.

Kosiek, Rolf (1987): Historikerstreit und Geschichtsrevision. Tübingen: Grabert.

Kraemer, Klaus (2009): Prekarisierung – jenseits von Stand und Klasse. In: Castel, Robert / Dörre, Klaus (Hrsg., 2009): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Campus, S. 241-254.

Kraushaar, Wolfgang (1994): Extremismus der Mitte. Zur Geschichte einer soziologischen und sozialhistorischen Interpretationsfigur. In: Lohmann, Hans-Martin (Hrsg., 1994): Extremismus der Mitte. Vom rechten Verständnis deutscher Nation. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 23-50.

Krauth, Wolf-Hagen (2001): Gemeinwohl als Interesse. Die Konstruktion einer territorialen Ökonomie am Beginn der Neuzeit. In: Münkler, Herfried / Bluhm, Harald / Fischer, Karsten (Hrsg., 2001): Gemeinwohl und Gemein Sinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. Berlin: Akademie, S. 191-212.

Kronenberg, Volker (2006): Patriotismus in Deutschland. Perspektiven für eine weltoffene Nation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.



- Kronenberg, Volker (2008): Zeitgeschichte, Wissenschaft und Politik. Der Historikerstreit. 20 Jahre danach. Wiesbaden: VS.
- Kudera, Sabine (1988): Politische Kleinbürgerlichkeit. Ein empirischer Beitrag zur Analyse politischen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie, 17(4), S. 249-263.
- Kühnel, Steffen M. / Schmidt, Peter (2002): Orientierungslosigkeit. Ungünstige Effekte für schwache Gruppen. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 2002): Deutsche Zustände. Folge I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 83-95.
- Kühnl, Reinhard (Hrsg., 1987): Vergangenheit, die nicht vergeht. Die Historiker-Debatte. Darstellung, Dokumentation, Kritik. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Kühnlein, Michael (2014): Einleitung. Zwischen Desäkularisierung und Resakralisierung. Zur Hermeneutik des Vorpolitischen. In: Kühnlein, Michael (Hrsg., 2014): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 9-10.
- Küpper, Beate / Rees, Jonas, Zick, Andreas (2016): Geflüchtete in der Zerreißprobe. Meinungen über Flüchtlinge in der Mehrheitsbevölkerung. In: Melzer, Ralf (Hrsg., 2016): Gespaltene Mitte, feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2016. Bonn: Dietz, S. 83-110.
- Laclau, Ernesto (2005): Populism. What's in a Name? In: Panizza, Francisco (Hrsg., 2005): Populism and the Mirror of Democracy. London: Verso, S. 32-49.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen.
- Lammert, Norbert (2006): Gewissheiten und Zweifel. Zur deutschen Debatte über einen umstrittenen Begriff und einen wachsenden Konsens. In: Lammert, Norbert (Hrsg., 2006): Verfassung, Patriotismus, Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 135-145.
- Lane, Robert E. (1959): The Fear of Equality. In: The American Political Science Review 53(1), S. 35-51.
- Lang, Juliane (2015): Familie und Vaterland in der Krise. Der extrem rechte Diskurs um Gender. In: Hark, Sabine / Villa, Paula-Irene (Hrsg., 2015): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: Transcript, S. 167-181
- Laqueur, Walter (2000): Faschismus. Gestern, Heute, Morgen. Berlin: Ullstein.
- Laski, Harold J. (1984): Die Lektion des Faschismus. In: Nolte, Ernst (Hrsg., 1984): Theorien über den Faschismus. Königstein: Athenäum, S. 367-406.
- Lavorano, Stephanie / Mehnert, Carolin (2016): Das Höcke-Patzelt-Debakel. Oder: Die Widerkehr des Biorassismus. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2016(2), S. 127-149.
- Le Bon, Gustave (1964): Psychologie der Massen. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Leggewie, Claus (2015): Populisten verstehen. Ein Versuch zur Politik der Gefühle. In: Korte, Karl-Rudolf (Hrsg., 2015): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung. Baden-Baden: Nomos, S. 139-154.
- Leibenstein, Harvey (1962): Notes on Welfare Economics and the Theory of Democracy. In: The Economic Journal 72(286), S. 299-319.
- Lengfeld, Holger (2017): Die Alternative für Deutschland. Eine Partei für Modernisierungsverlierer? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 69(2), S. 209-323.
- Lengfeld, Holger (2018): Der Kleine Mann und die AfD. Was steckt dahinter? Antwort an meine Kritiker. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 70(2), S. 295-310.

- Leven, Ingo / Utzmann, Hilde (2015): Jugend im Aufbruch. Vieles soll stabil bleiben. In: Albert, Mathias / Hurrelmann, Klaus / Quenzel, Gudrun (2015): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 273-374.
- Leven, Ingo / Quenzel, Gudrun / Hurrelmann, Klaus (2015): Familie, Bildung, Beruf, Zukunft. Am liebsten alles. In: Albert, Mathias / Hurrelmann, Klaus / Quenzel, Gudrun (2015): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 47-110.
- Lipset, Seymour Martin (1984): Der Faschismus, die Linke, die Rechte und die Mitte. In: Nolte, Ernst (Hrsg., 1984): Theorien über den Faschismus. Königstein: Athenäum, S. 449-491.
- Lipset, Seymour Martin (1985): Consensus and Conflict. Essays in Political Sociology. New Brunswick: Transaction.
- Littell, Jonathan (2009): Das Trockene und das Feuchte. Ein kurzer Einfall in faschistisches Gelände. Berlin: Berlin.
- Llanque, Marcus (2012): Liebe in der Politik und der Liberalismus. In: Heidenreich, Felix / Schaal, Gary S. (Hrsg., 2012): Politische Theorie und Emotionen. Baden-Baden: Nomos, S. 105-136.
- Llanque, Marcus / Münkler, Herfried (2007): Einleitung. In: Llanque, Marcus / Münkler, Herfried (Hrsg., 2007): Politische Theorie und Ideengeschichte. Lehr- und Textbuch. Berlin: Akademie.
- Löffler, Berthold (2011): Integration in Deutschland. Zwischen Assimilation und Multikulturalismus. München: Oldenbourg.
- Lowenthal, Leo / Guterman, Norbert (1949): Lügenpropheten. Eine Studie über die Techniken und Themen des amerikanischen Agitators. In: Adorno, Theodor W. et al. (Hrsg., 1968): Der Autoritäre Charakter, Band 1. Studien über Autorität und Vorurteil. Amsterdam: De Munter, S. 1-84.
- Lüddecke, Dirk (2003): Staat, Mythos, Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer. Würzburg: Ergon.
- Lübbe, Hermann (1965): Zur Theorie der Entscheidung. In: Lübbe, Hermann (1971): Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg: Rombach, S. 32-53.
- Luhmann, Niklas (1991): Soziologie des Risikos. Berlin: De Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (2000): Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Lukacs, John (2005): Democracy and Populism. Fear & Hatred. New Haven: Yale University.
- Luthe, Heinz Otto / Meulemann, Heiner (1988): Einleitung. In: Luthe, Heinz Otto / Meulemann, Heiner (Hrsg., 1988): Wertewandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt a. M.: Campus, S. 7-18.
- Luthe, Heinz Otto / Meulemann, Heiner (Hrsg., 1988) Wertewandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt a. M.: Campus.
- Lux, Thomas (2018): Die AfD und die unteren Statuslagen. Eine Forschungsnotiz zu Holger Lengfelds Studie Die Alternative für Deutschland. Eine Partei für Modernisierungsverlierer. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 2018, 70(2), S. 255-273.
- Lyman, Peter (2004): The Domestication of Anger. The Use and Abuse of Anger in Politics. In: European Journal of Social Theory 7(2), S. 133-147.
- Mácha, Karel (1964): Individuum und Gesellschaft. Zur Geschichte des Individualismus. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.

- Machiavelli, Niccolò, übers. v. Zorn, Rudolf (2007a): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Machiavelli, Niccolò, übers. v. Rippel, Philipp (2007b): *Il Principe. Der Fürst*. Stuttgart: Reclam.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*. Meisenheim: Hain.
- MacKuen, Michael / Wolak, Jennifer / Keele, Luke / Marcus, George E. (2010): *Civic Engagements. Resolute Partisanship or Reflective Deliberation*. In: *American Journal of Political Science* 54(2), S. 440-458.
- Madison, James (1993): Nr. 10. In: Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John, übers. v. Zehnpfennig, Barbara (1993): *Die Federalist Papers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 93-100.
- Madrid, Raúl L. (2019): *The emergence of ethno-populism in Latin America*. In: Torre, Carlos de la (Hrsg., 2019): *Routledge Handbook of Global Populism*. London: Routledge, S. 163-175.
- Maier, Hans (1968): *Hobbes*. In: *Klassiker des politischen Denkens, Band 1. Von Plato bis Hobbes*. München: C. H. Beck, S. 266-282.
- Mandeville, Bernard übers. v. Bobertag, Otto et al. (1957): *Die Bienenfabel*. Berlin: Aufbau.
- Mannheim, Karl (1958): *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. Darmstadt: Hermann Gentner.
- Mannheim, Karl (1984): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. In: Kettler, David / Meja, Volker / Stehr, Nico (Hrsg., 1984): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Manow, Philip (2019): *Die Politische Ökonomie des Populismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2010): *Claude Lefort. Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft*. In: Bröckling, Ulrich / Feustel, Robert (Hrsg., 2010): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: Transcript, S. 33-58.
- Maslow, Abraham H. (1999): *Motivation und Persönlichkeit*. Reinbeck: Rowohlt.
- Mausbach, Wilfried (2006): *Wende um 360 Grad. Nationalsozialismus und Judenvernichtung in der zweiten Gründungsphase der Bundesrepublik*. In: Hodenberg, Christina von / Siegfried, Detlef (Hrsg., 2006): *Wo 1968 liegt. Reform und Revolte in der Geschichte der Bundesrepublik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 15-47.
- Mayer-Tasch, Peter Cornelius (2006): *Mitte und Maß. Leitbild des Humanismus von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos.
- McCarthy, Thomas (1996): *Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus: Rawls und Habermas im Dialog*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44(6), S. 931-950.
- McCosh, James (1990): *The scottish philosophy. Biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton*. Bristol Thoemmes Antiquarian Books.
- Mead, George H. (1980): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meier-Walser, Reinhard (2017): *Die Diskussion um eine Leitkultur. Hintergrund, Positionen und aktueller Stand*. München: Hans-Seidel-Stiftung.
- Meinecke, Friedrich (1963): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München: Oldenbourg.
- Mény, Yves / Surel, Yves (2012): *The Constitutive Ambiguity of Populism*. In: Mény, Yves / Surel, Yves (Hrsg., 2002): *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 1-24.

- Mercer, Philip (1972): *Sympathy and Ethics. A study of the relationship between sympathy and morality with special reference to Hume's Treatise.*
- Merton, Robert K. (1968): *Social Theory and Social Structure. 1968 Enlarged Edition.* New York: The Free Press.
- Meulemann, Heiner (1996): *Werte und Wertewandel. Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation.* Weinheim: Juventa.
- Milbradt, Björn (2017): Was ist Gegenauflärung? Eine Ideologiekritik am Beispiel Pegida. In: Milbradt, Björn / Biskamp, Floris / Albrecht, Yvonne / Kiepe, Lukas (Hrsg., 2017): *Ruck nach rechts? Rechtspopulismus, Rechtsextremismus und die Frage nach Gegenstrategien.* Opladen: Barbara Budrich, S. 17-32.
- Mill, John Stuart, übers. v. Lemke, Bruno (2008): *Über die Freiheit.* Stuttgart: Reclam.
- Mishra, Pankaj (2017): *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Misik, Robert (2017): Mut zur Verwegenheit. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg., 2017): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit.* Berlin: Suhrkamp, S. 197-214.
- Moffitt, Benjamin (2016): *The global rise of populism. Performance, political style, and representation.* Stanford: Stanford University.
- Monro, Hector (1975): *The ambivalence of Bernard Mandeville.* Oxford: Clarendon.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, hrsg. u. übers. v. Weigand, Kurt (1965): *Vom Geist der Gesetze.* Stuttgart: Reclam.
- Mooser, Josef (1984): *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970. Klassenlagen, Kultur und Politik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Morgan, Stephen L. / Lee, Jiwon (2018): Trump voters and the white working class. In: *Sociological Science*, 5(10).
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2008): *Das demokratische Paradox.* Wien: Turia + Kant.
- Mouunk, Yascha (2018): *Der Zerfall der Demokratie. Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht.* München: Droemer Knaur.
- Mudde, Cas (2002): In the name of the peasantry, the proletariat, and the people. *Populisms in Eastern Europe.* In: Mény, Yves / Surel, Yves (Hrsg., 2002): *Democracies and the Populist Challenge.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 214-232.
- Mudde, Cas (2004): The Populist Zeitgeist. In: *Government and Opposition* 39(4), S. 541-563.
- Mudde, Cas (2007): *Populist radical right parties in Europe.* Cambridge: Cambridge University.
- Mudde, Cas (2017): Introduction to the populist radical right. In: Mudde, Cas (Hrsg., 2017): *The Populist Radical Right. A reader.* London: Routledge, S. 1-10.
- Mudde, Cas / Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2012a): Populism and (liberal) democracy. A framework for analysis. In: Mudde, Cas / Kaltwasser, Cristóbal Rovira (Hrsg., 2012): *Populism in Europe and the Americas. Threat or corrective for democracy?* Cambridge: Cambridge University, S. 1-26.
- Mudde, Cas / Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2012b): Populism. Corrective and threat to democracy. In: Mudde, Cas / Kaltwasser, Cristóbal Rovira (Hrsg., 2012): *Populism in Europe and the Americas. Threat or corrective for democracy?* Cambridge: Cambridge University, S. 205-222.

- Müller, Reimar (1991): Die epikureische Ethik. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Band 32. Berlin: Akademie.
- Müller, Johann Baptist (1995): Political correctness. Politisch korrekt oder liberal? In: Müller, Johann Baptist (Hrsg., 1994): Political correctness. Politisch korrekt oder liberal? Sindelfingen: Libertas, S. 4-12.
- Müller, Jan-Werner (2017): Was ist Populismus? Ein Essay. Berlin: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried (1996): Einleitung. Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung? In: Münkler, Herfried (Hrsg., 1996): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden: Nomos, S. 7-12.
- Münkler, Herfried (2007): Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Münkler, Herfried (2009): Die Deutschen und ihre Mythen. Berlin: Rowohlt.
- Münkler, Herfried (2010): Mitte und Maß. Der Kampf um die richtige Ordnung. Berlin: Rowohlt.
- Münkler, Herfried (2016): Politische Mythen als Grundlage von Repräsentation und Symbolik. In: Diehl, Paula / Steilen, Felix (Hrsg., 2016): Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 227-243.
- Münkler, Herfried / Bluhm, Harald (2001): Einleitung. Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe. In: Münkler, Herfried / Bluhm, Harald / Fischer, Karsten (Hrsg., 2001): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. Berlin: Akademie, S. 9-30.
- Münkler, Herfried / Fischer, Karsten (2000): Nothing to kill or die for. Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers. In: Leviathan 28(3), S. 343-362.
- Münkler, Herfried / Ladwig, Bernd (1998): Einleitung. Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit. In: Münkler, Herfried / Meßlinger, Karin / Ladwig, Bernd (Hrsg., 1998): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag, S. 11-26.
- Münkler, Herfried / Münkler, Marina (2017): Die neuen Deutschen. Ein Land vor seiner Zukunft. Hamburg: Rowohlt.
- Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Berlin: Suhrkamp.
- Nachtwey, Oliver (2017): Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften. Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Berlin: Suhrkamp, S. 215-232.
- Nassehi, Armin (1997): Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 1997): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland. Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 113-148.
- Nassehi, Armin (1999): Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher.
- Neckel, Sighard (1991): Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt a. M.: Campus.
- Newmark, Catherine (2008): Passion, Affekt, Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant. Hamburg: Meiner.
- Niehues, Judith / Orth, Anja Katrin (2018): Die gesplante Mitte. Werte, Einstellungen und Sorgen. München: Roman Herzog Institut.

- Nietzsche, Friedrich (1968): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Nietzsche, Friedrich (1999a) Jenseits von Gut und Böse. In: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg., 1999): Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 9-244.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): Zur Genealogie der Moral. In: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg., 1999): Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 245-412.
- Nipperdey, Thomas (1991): Deutsche Geschichte 1866-1918, Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist. München: C. H. Beck.
- Nolte, Ernst (1987): Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit. Berlin: Ullstein.
- Nolte, Helmut (1970): Psychoanalyse und Soziologie. Die Systemtheorien Sigmund Freuds und Talcott Parsons. Bern: Hans Gruber.
- Nolte, Paul / Hilpert, Dagmar (2007): Wandel und Selbstbehauptung. Die gesellschaftliche Mitte in historischer Perspektive. In: Herbert-Quandt-Stiftung (Hrsg., 2007): Zwischen Erosion und Erneuerung. Die gesellschaftliche Mitte in Deutschland. Frankfurt a.M.: Societäts-Verlag, S. 11-103.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2017): Trump and the Populist Authoritarian Parties. The Silent Revolution in Reverse. In: Perspectives on Politics, Vol.15(2), S. 443-454.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2019): Cultural Backlash. Trump, Brexit and Authoritarian Populism. Cambridge: Cambridge University.
- Nussbaum, Martha C. (2001): Upheavals of thought. The intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University.
- Nussbaum, Martha C. (2016): Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice. Oxford: Oxford University.
- Nussbaum, Martha (2019): Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise. Darmstadt: wbg Theiss.
- O'Connor, Nat (2017): Three Connections between Rising Economic Inequality and the Rise of Populism. In: Irish Studies in International Affairs 1(28), S. 29-43.
- Olschanski, Reinhard (2017): Der Wille zum Feind. Über populistische Rhetorik. Paderborn: Fink.
- Onfray, Michel (1990): Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern. Frankfurt a. M.: Campus.
- Ost, David (2004): Politics as the Mobilization of Anger. Emotions in Movements and in Power. In: European Journal of Social Theory 7(2), S. 229-244.
- Ottmann, Henning (2001): Geschichte des politischen Denkens, Band 1 Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus, Teilband 2. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Palaver, Wolfgang (2014): Zwei religiöse Quellen des Vorpolitischen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. In: Kühnlein, Michael (Hrsg., 2014): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 323-338.
- Palaver, Wolfgang (2015): Krieg und Politik. Clausewitz und Schmitt im Lichte der mimetischen Theorie Girards. In: Guggenberger, Wilhelm / Palaver, Wolfgang (Hrsg., 2015): Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert. Baden-Baden: Nomos, S. 99-116.

- Pappas, Takis S. / Kriesi, Hanspeter (2015): Populism and Crisis. A Fuzzy Relationship. In: Kriesi, Hanspeter / Pappas, Takis S. (Hrsg., 2015): European Populism in the Shadow of the Great Recession. Colchester: ECPR, S. 303-326.
- Parsons, Talcott (1973): Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus. In: Parsons, Talcott, hrsg. v. Rüchemeyer, Dietrich (1973): Beiträge zur soziologischen Theorie. Darmstadt: Hermann Luchterhand, S. 256-282.
- Pauleikhoff, Bernhard (1983): Das Menschenbild im Wandel der Zeit. Ideengeschichte der Psychiatrie und der Klinischen Psychologie 1. Von Sokrates bis Kant. Hürtgenwald: Guido Pressler.
- Pautz, Hartwig (2005): Die deutsche Leitkultur. Eine Identitätsdebatte. Neue Rechte, Neorassismus und Normalisierungsbemühungen. Stuttgart: Ibedim.
- Paxton, Robert O. (2006): Anatomie des Faschismus. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Peters, Bernhard (1994): Der Sinn von Öffentlichkeit. In: Weßler, Hartmut (Hrsg., 2007): Bernhard Peters. Der Sinn von Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 55-103.
- Pettit, Philip (1997): Republicanism. A theory of freedom and government. Oxford: Clarendon.
- Pfahl-Traughber, Armin (2017): Leitkultur-Verständnis der AfD vs. Verfassungspatriotismus. In: Frankfurter Hefte 2017(11), S. 25-29.
- Pfahl-Traughber, Armin (2019): Die AfD und der Rechtsextremismus. Eine Analyse aus politikwissenschaftlicher Perspektive. Wiesbaden: Springer VS.
- Picht, Georg (1987): Aristoteles De Anima. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pieper, Josef (1960): Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München: Kösel.
- Platon (1969): Philebos. In: Platon. Sämtliche Werke, Band 5. Reinbek: Rowohlt, S. 73-139.
- Platon (1974): Die Gesetze. Zürich: Artemis.
- Platon (2004a): Phaidon. In: Wolf, Ursula (2004): Platon. Sämtliche Werke, Band 2. Hamburg: Rowohlt, S. 103-184.
- Platon (2004b): Phaidros. In: Wolf, Ursula (2004): Platon. Sämtliche Werke, Band 2. Hamburg: Rowohlt, S. 539-609.
- Platon (2004c): Politeia. In: Wolf, Ursula (2004): Platon. Sämtliche Werke, Band 2. Hamburg: Rowohlt, S. 195-537.
- Plessner, Helmuth (1960): Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Popitz, Heinrich (1986): Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik. Tübingen: Mohr.
- Priester, Karin (2012): Rechter und linker Populismus. Annäherung an ein Chamäleon. Frankfurt a. M.: Campus.
- Puhle, Hans-Jürgen (1986): Was ist Populismus? In: Dubiel, Helmut (Hrsg., 1986): Populismus und Aufklärung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 12-32.
- Puhle, Hans-Jürgen (2003): Zwischen Protest und Politikstil. Populismus, Neo-Populismus und Demokratie. In: Wirz, Nicolaus (Hrsg., 2003): Populismus. Populisten in Übersee und Europa. Opladen: Leske + Budrich, S. 15-44.

- Quenzel, Gudrun / Hurrelmann, Klaus / Albert, Mathias (2015): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch. In: Albert, Mathias / Hurrelmann, Klaus / Quenzel, Gudrun (2015): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 375-388.
- Rang, Martin (1965): Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Raphael, David D. / Macfie, Alexander L. (1976): Introduction. In: Smith, Adam, hrsg. v. Raphael, David D. / Macfie, Alexander L. (1976): The Theory of Moral Sentiments. Oxford: Clarendon.
- Rappe, Guido (1995): Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen. Berlin: Akademie.
- Rawls, John (1977): Gerechtigkeit als Fairneß. In: Höffe, Otfried (Hrsg., 1977): John Rawls. Gerechtigkeit als Fairneß. Freiburg: Karl Alber, S. 34-83.
- Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1994a): Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Hinsch, Wilfried (Hrsg. 1994): John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978-1989. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 333-363.
- Rawls, John (1994b): Der Gedanke eines übergreifenden Konsens. In: Hinsch, Wilfried (Hrsg. 1994): John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978-1989. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 293-332.
- Rawls, John (1994c): Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten. In: Hinsch, Wilfried (Hrsg. 1994): John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978-1989. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 364-398.
- Rawls, John (1997): The Idea of Public Reason. In: Bohman, James / Rehg, William (Hrsg., 1997): Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics. Cambridge: MIT, S. 93-141.
- Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (2001a): The Idea of Public Reason Revisited. In: Rawls, John (2001): The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited. Cambridge: Harvard University, S. 129-180.
- Rawls, John (2001b): The Law of the Peoples. In: Rawls, John (2001): The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited. Cambridge: Harvard University, S. 1-128.
- Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rensmann, Lars (2006): Populismus und Ideologie. In: Decker, Frank (Hrsg., 2006): Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 59-80.
- Reuband, Karl-Heinz (1988): Von äußerer Verhaltenskonformität zu selbstständigem Handeln. Über die Bedeutung kultureller und struktureller Einflüsse für den Wandel in den Erziehungszielen und Sozialisationsinhalten. In: Luthe, Heinz Otto / Meulemann, Heiner (Hrsg., 1988) Wertewandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt a. M.: Campus, S. 73-97.
- Richter, Emanuel (2004): Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.
- Rico, Guillem / Guinjoan, Marc / Anduiza, Eva (2017): The Emotional Underpinnings of Populism. How Anger and Fear Affect Populist Attitudes. In: Swiss Political Science Review 23(4), S. 444-461.
- Rieger, Günter (1994): Parteienverdrossenheit und Parteienkritik in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Parlamentsfragen 25(3), S. 459-471.



- Rippl, Susanne / Seipel, Christian (2018): Modernisierungsverlierer, Cultural Backlash, Postdemokratie. Was erklärt rechtspopulistische Orientierungen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 70(2), S. 237-254.
- Rist, John M. (1969): Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University.
- Rodrik, Dani (2018): Populism and the economics of globalization. In: Journal of International Business Policy, 1(1), S. 12-33.
- Röd, Wolfgang (1982): Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. München: C. H. Beck.
- Rödder, Andreas (2008): Alte Werte – Neue Werte. Schlaglichter des Wertewandels. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rödder, Andreas (2014): Wertewandel in historischer Perspektive. Ein Forschungskonzept. In: Dietz, Bernhard / Neumaier, Christopher / Rödder, Andreas (Hrsg., 2014): Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren. München: Oldenbourg, S. 17-40.
- Rohbeck, Johannes (1978): Egoismus und Sympathie. David Humes Gesellschafts- und Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rorty, Richard (2017): Justice as a Larger Loyalty. In: Dieleman, Susan / Rondel, David / Voparil, Christopher J. (2017): Pragmatism and Justice. Oxford: Oxford University, S. 21-36.
- Rosenberger, Sieglinde Katharina (2005): Rechtspopulismus. Kurzfristige Mobilisierung der vox populi oder anhaltende Herausforderung der repräsentativen Demokratie? In: Frölich-Steffen, Susanne / Rensmann, Lars (Hrsg., 2005): Populisten an der Macht. Populistische Regierungsparteien in West- und Osteuropa. Wien: Wilhelm Braumüller, S. 35-50.
- Rousseau, Jean-Jacques (1963): Emil oder über die Erziehung. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981): Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform. In: Rousseau, Jean-Jacques, übers. v. Koch, Eckhart (1981): Sozialphilosophische und Politische Schriften. München: Winkler, S. 565-658.
- Rüb, Friedbert W. (2015): Emotionen und Politik. Wie emotionslos kann und soll politisches Entscheiden sein? In: Korte, Karl-Rudolf (Hrsg., 2015): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung. Baden-Baden: Nomos, S. 155-186.
- Runciman, W. G. (1966): Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England. London: Routledge & Kegan Paul.
- Russell, Bertrand (1973): Macht. Wien: Europa.
- Salmela, Mikko / Scheve, Christian von (2017): Emotional roots of right-wing political populism. In: Social Science Information 56(4), S. 567-595.
- Salmela, Mikko / Scheve, Christian von (2018): Emotional dynamics of right- and left-wing political populism. In: Humanity & Society, 42(4), S. 434-454.
- Salzborn, Samuel (2017): Von der offenen zur geschlossenen Gesellschaft. Die AfD und die Renaissance des deutschen Opfermythos im rechten Diskurs. In: Grigat, Stephan (Hrsg., 2017): AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder. Baden-Baden: Nomos, S. 29-40.
- Santi, Raffaella (2011): Metus revealed. Hobbes on fear. In: Agathos. An International Review of the Humanities and Social Sciences. 2011 (2), S. 67-80.
- Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

- Schaal, Gary S./Fleiner, Rebekka (2015): Politik der Gefühle. In: Korte, Karl-Rudolf (Hrsg., 2015): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung. Baden-Baden: Nomos, S. 67-99.
- Schacht, Richard (1971): Alienation. London: George Allen & Unwin.
- Schaefer, Dagmar / Mansel, Jürgen / Heitmeyer, Wilhelm (2002): Rechtspopulistisches Potential. Die saubere Mitte als Problem. In: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg., 2002): Deutsche Zustände. Folge I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 123-136.
- Scharsach, Hans-Henning (2002): Rückwärts nach rechts. Europas Populisten. Wien: Ueberreuter.
- Scheler, Max (1955a): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In: Scheler, Maria (Hrsg., 1955): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Bern: Francke, S. 33-148.
- Scheler, Max (1955b): Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus. Drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes. In: Scheler, Maria (Hrsg., 1955): Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Bern: Francke, S. 341-398.
- Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie. Bern: A. Francke.
- Schelsky, Helmut (1965a): Die Bedeutung des Schichtungsbegriffes für die Analyse der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft. In: Schelsky, Helmut (1965): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf: Eugen Diederichs, S. 331-336.
- Schelsky, Helmut (1965b): Gesellschaftlicher Wandel. In: Schelsky, Helmut (1965): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf: Eugen Diederichs, S. 337-351.
- Schelsky, Helmut (1965c): Die Bedeutung des Klassenbegriffs für die Analyse unserer Gesellschaft. In: Schelsky, Helmut (1965): Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf: Eugen Diederichs, S. 352-390.
- Schiebel, Christoph (2019): Rechtsextremismus im neuen Bundestag. Routine oder Randerscheinung. In: Jesse, Eckhard / Mannewitz, Tom / Panreck, Isabelle-Christine (Hrsg., 2019): Populismus und Demokratie. Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden: Nomos, S. 121-138.
- Schilling, Heinz (2003): Kleinbürger. Mentalität und Lebensstil. Frankfurt: Campus.
- Schmid, Thomas (1988): Die Wirklichkeit eines Traums. Versuch über die Grenzen des autopoietischen Vermögens meiner Generation. In: Baier, Lothar (Hrsg., 1988): Die Früchte der Revolte. Über die Veränderung der politischen Kultur durch die Studentenbewegung, S. 7-33.
- Schmidt, Ina (2017): Pegida. A Hybrid Form of a Populist Right Movement. In: German Politics and Society, 35(4), S. 105-117.
- Schmitt, Carl (1930): Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Kant-Studien 1930(35), S. 28-42.
- Schmitt, Carl (1985): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1996): Der Hüter der Verfassung. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schneid, Mathias (1975): Aristoteles in der Scholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Neudruck der Ausgabe Eichstätt 1875. Aalen: Scienta.

- Schneider, Gabriele (1996): Ressentiment und Ideologie. Max Schelers Betrachtung differenter Grundlagen politischer Ordnung. In: Münkler, Herfried (Hrsg., 1996): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden: Nomos, S. 163-181.
- Schnepf, Robert (2002): Thomas Hobbes über den freien Willen als Affekt. In: Engstler, Achim/Schnepf, Robert (Hrsg., 2002): Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext. Hildesheim: Georg Olms, S. 60-78.
- Schulz, Daniel (2015): Die Krise des Republikanismus. Baden-Baden: Nomos.
- Schwaabe, Christian (2002): Der distanzierte Bürger. Gesellschaft und Politik in einer sich wandelnden Moderne. München: Forschungsgruppe Deutschland.
- Schwaabe, Christian (2005): Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung. München: Fink.
- Schwaabe, Christian (2008): Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne. München: Eric-Voegelin-Archiv.
- Schwab-Trapp, Michael (2001): Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse. In: Keller, Reiner / Hirsland, Andreas / Schneider, Werner / Viehöver, Willy (Hrsg., 2001): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band 1. Theorien und Methoden. Opladen: Leske + Budrich, S. 261-284.
- Seneca (1999a): An Lucilius. Briefe über Ethik. In: Seneca, Lucius Annaeus, hrsg. v. Rosenbach, Manfred (1999): Philosophische Schriften, Band 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Seneca (1999b): An Lucilius. Briefe über Ethik. In: Seneca, Lucius Annaeus, hrsg. v. Rosenbach, Manfred (1999): Philosophische Schriften, Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Seneca (1999c): Über das glückliche Leben. In: Seneca, Lucius Annaeus, hrsg. v. Rosenbach, Manfred (1999): Philosophische Schriften, Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-77.
- Seneca (1999d): Über den Zorn. In: Seneca, Lucius Annaeus, hrsg. v. Rosenbach, Manfred (1999): Philosophische Schriften, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 95-311.
- Sennett, Richard (1995): Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin.
- Séville, Astrid (2018): Der Sound der Macht. Eine Kritik der dissonanten Herrschaft. München: C. H. Beck.
- Seyd, Ben (2016): Exploring Political Disappointment. In: Parliamentary Affairs 69(2), S. 327-347.
- Shaftesbury, Anthony of (1790): Characteristicks of men, manners, opinions, times in three volumes, Band 2. An inquiry concerning virtue and merit. The moralists. Birmingham: Baskerville.
- Shapiro, Lisa (2002): The Structure of The Passions of the Soul and the Soul-Body Union. In: Williston, Byron / Gombay André (Hrsg., 2002): Passion and Virtue in Descartes. New York: Humanity Books, S. 31-79.
- Sibley, W. M. (1953): The Rational versus the Reasonable. In: The Philosophical Review 62(4), S. 554-560.
- Sieferle, Rolf Peter (2017): Finis Germania. Schnellroda: Antaios.
- Simmel, Georg (1992): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sinus, o. V. (2018): Informationen zu den Sinus-Milieus 2018. Heidelberg: Sinus Markt und Sozialforschung.

- Skenderovic, Damir (2017): Populism. A history of the concept. In: Heinisch, Reinhard C. / Holtz-Bacha, Christina / Mazzoleni, Oscar (Hrsg., 2017): Political Populism. A handbook. Baden-Baden: Nomos, S. 41-58.
- Sleat, Matt (2013): Hope and Disappointment in Politics. In: Contemporary Politics, 19(2), S. 131 -145.
- Sloterdijk, Peter (2008): Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Smith, Adam, übers. v. Recktenwald, Horst Claus (2001): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Smith, Adam, übers. v. Eckstein, Walther (2010): Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg: Felix Meiner.
- Snell, Bruno (1955): Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg: Claassen.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sombart, Werner (1913): Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert. Berlin: Georg Bondi.
- Sommer, Bernd (2010): Prekarisierung und Ressentiments. Soziale Unsicherheit und rechtsextreme Einstellungen in Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Sommer, Michael (2017): Demos, ich bin dein Freund. Populismen in Antike und Gegenwart. In: Jörke, Dirk / Nachtwey, Oliver (Hrsg., 2017): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 21-40.
- Sontheimer, Kurt (1983): Zeitenwende. Die Bundesrepublik Deutschland zwischen alter und alternativer Politik. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Speit, Andreas (2016): Bürgerliche Scharfmacher. Deutschlands neue rechte Mitte – von AfD bis Pegida. Zürich: Orell Füssli.
- Spengler, Oswald (1923): Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1, Gestalt und Wirklichkeit. München: C. H. Beck.
- Spier, Tim (2006): Populismus und Modernisierung. In: Decker, Frank (Hrsg., 2006): Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 33-58.
- Spierling, Volker (2017): Ungeheuer ist der Mensch. Eine Geschichte der Ethik von Sokrates bis Adorno. München: C.H. Beck.
- Spinoza, Benedictus de, hrsg. v. Blumenstock, Konrad (1967): Opera. Tractatus de intellectus emendatione. Ethica, Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Spinoza, Baruch de (1977): 2. Brief an Oldenburg. September 1661. In: Spinoza, Baruch de, hrsg. v. Gebhardt, Carl (1977): Briefwechsel. Hamburg: Felix Meiner, S. 5-8.
- Spruyt, Bram / Keppens, Gil / Van Droogenbroeck, Filip (2016): Who Supports Populism and What Attracts People to It? In: Political Research Quarterly, 69(2), S. 225-246.
- Stachowiak, Herbert / Ellwein, Thomas / Herrmann, Theo / Stapf, Kurt (Hrsg., 1982): Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel. Band 2, Methoden und Analysen. München: Wilhelm Fink.
- Sternberger, Dolf (1956): Lebende Verfassung. Studien über Koalition und Opposition. Meisenheim a. Glan: Anton Hein.
- Sternberger, Dolf (1970): Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Sternberger, Dolf (1990a): Anmerkungen beim Colloquium über Patriotismus in Heidelberg am 6. November 1987. In: Sternberger, Dolf (1990): Verfassungspatriotismus. Frankfurt a. M.: Insel. S. 32-38.
- Sternberger, Dolf (1990b): Das Vaterland. In: Sternberger, Dolf (1990): Verfassungspatriotismus. Frankfurt a. M.: Insel. S. 11-12.
- Sternberger, Dolf (1990c): Verfassungspatriotismus. In: Sternberger, Dolf (1990): Verfassungspatriotismus. Frankfurt a. M.: Insel. S. 13-16.
- Sternberger, Dolf (1990d): Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25-Jahr-Feier der Akademie für Politische Bildung. In: Sternberger, Dolf (1990): Verfassungspatriotismus. Frankfurt a. M.: Insel. S. 17-31.
- Strauss, Leo (1959): The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago.
- Taggart, Paul (2002): Populism and the Pathology of Representative Politics. In: Mény, Yves / Surel, Yves (Hrsg., 2002): Democracies and the Populist Challenge. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 62-80.
- Talmon, Jacob L. (1963): Politischer Messianismus. Die romantische Phase. Köln: Westdeutscher.
- Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1997): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Thaa, Winfried (2011): Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt. Baden-Baden: Nomos.
- Thome, Helmut (2014): Wandel gesellschaftlicher Wertevorstellungen aus der Sicht der empirischen Sozialforschung. In: Dietz, Bernhard / Neumaier, Christopher / Rödder, Andreas (Hrsg., 2014): Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren. München: Oldenbourg, S. 41-68.
- Tibi, Bassam (1998): Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft. München: C. Bertelsmann.
- Tibi, Bassam (2002): Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Tocqueville, Alexis de (1976): Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Tocqueville, Alexis de, übers. v. Oelckers, Theodor (2007): Der alte Staat und die Revolution. Münster: J. G. Hoof.
- Tolman, Edward C. (1967): A Psychological Model. In: Parsons, Talcott / Shils, Edward A. (Hrsg., 1967): Toward a General Theory of Action. Cambridge: Harvard University, S. 279-364.
- Tripold, Thomas (2012): Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte. Bielefeld: Transcript.
- Tutić, Andreas / Hermann, Hagen von (2018): Sozioökonomischer Status, Deprivation und die Affinität zur AfD. Eine Forschungsnotiz. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 70(2), S. 275-294.
- Vergari, Sandra (2017): Contemporary populism in the United States. In: Heinisch, Reinhard C. / Holtz-Bacha, Christina / Mazzoleni, Oscar (Hrsg., 2017): Political Populism. A Handbook. Baden-Baden: Nomos, S. 241-254.
- Vico, Giambattista übers. v. Höhle, Vittorio / Jermann, Christoph (1990a): Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, Band 1. Hamburg: Felix Meiner.

- Vico, Giambattista übers. v. Hösle, Vittorio / Jermann, Christoph (1990b): Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, Band 2. Hamburg: Felix Meiner.
- Viroli, Maurizio (1990): Machiavelli and the republican idea of politics. In: Bock, Gisela/Skinner, Quentin/Viroli, Maurizio (Hrsg., 1990): Machiavelli and republicanism. Cambridge: Cambridge University, S. 143-172.
- Viroli, Maurizio (1997): For love of country. An essay on patriotism and nationalism. Oxford: Clarendon.
- Viroli, Maurizio (1998): Machiavelli. Oxford: Oxford University.
- Viroli, Maurizio (2002): Die Idee der republikanischen Freiheit. Von Machiavelli bis heute. Zürich: Pendo.
- Vlastos, Gregory (1969): Justice and Happiness in the Republic. In: Vlastos, Gregory (1981): Platonic Studies. Princeton: Princeton University, S. 111-139.
- Voegelin, Eric (2002): Ordnung und Geschichte. Platon, Band 6. Wilhelm Fink: München.
- Vogel, Berthold (2009): Wohlstandskonflikte. Soziale Fragen, die aus der Mitte kommen. Hamburg: Hamburger Edition.
- Vollrath, Ernst (1996): Handeln und Urteilen. Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants Kritik der Urteilskraft unter einer politischen Perspektive. In: Münkler, Herfried (Hrsg., 1996): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung. Baden-Baden: Nomos, S. 228-249.
- Vorländer, Hans (2011): The good, the bad, and the ugly. Über das Verhältnis von Populismus und Demokratie. Eine Skizze. In: Totalitarismus und Demokratie, 8(2), S. 185-194.
- Vorländer, Hans / Herold, Maik / Schäler, Steven (2015): Wer geht zu PEGIDA und warum? Eine empirische Untersuchung von PEGIDA-Demonstranten in Dresden. Dresden: ZVD.
- Vorländer, Hans / Herold, Maik / Schäler, Steven (2017): Entfremdung, Empörung, Ethnozentrismus. Was PEGIDA über den sich formierenden Rechtspopulismus verrät. In: Jörke, Dirk / Nachtwey, Oliver (Hrsg., 2017): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Baden-Baden: Nomos, S. 138-162.
- Wahl-Jorgensen, Karin (2018): Media coverage of shifting emotional regimes. Donald Trump's angry populism. In: Media, Culture & Society 40(5), S. 766-778.
- Walzer, Michael (1992): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin: Rotbuch.
- Walzer, Michael (1999): Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Walzer, Michael (2006): Sphären der Gerechtigkeit, Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt a.M.: Campus.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max (1992): Wissenschaft als Beruf. Tübingen: Mohr.
- Weber, Florian (2012): Unterkühlter Diskurs. Zum Verhältnis von Emotion und Deliberation bei Jürgen Habermas. In: Heidenreich, Felix / Schaal, Gary S. (Hrsg., 2012): Politische Theorie und Emotionen. Baden-Baden: Nomos, S. 199-216.
- Wehler, Hans-Ulrich (2003): Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Essays. München: C. H. Beck.
- Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes.
- Whitehead, Alfred N. (1984): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Wiedemann, Erich (1988): Die deutschen Ängste. Ein Volk in Moll. Berlin: Ullstein.
- Wildt, Michael (2017): Volk, Volksgemeinschaft, AfD. Hamburg: Hamburger Edition.
- Willems, Helmut (1997): Jugendunruhen und Protestbewegungen. Eine Studie zur Dynamik innergesellschaftlicher Konflikte in vier europäischen Ländern. Opladen: Leske + Budrich.
- Willms, Bernard (1982): Die Angst, die Freiheit und der Leviathan. Staatsmechanismus oder politische Dialektik. In: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hrsg., 1982): Furcht und Freiheit. Leviathan, Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 79-106.
- Winkler, Heinrich August (1972): Extremismus der Mitte? Sozialgeschichtliche Aspekte der nationalsozialistischen Machtergreifung. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 20(2), S.175-191.
- Wirz, Nicolaus (2003): Einleitung. Populismus und Populisten. In: Wirz, Nicolaus (Hrsg., 2003): Populismus. Populisten in Übersee und Europa. Opladen: Leske + Budrich, S. 7-15.
- Wolfrum, Edgar (2006): Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wolfson, Harry Austryn (1961): The Philosophy of Spinoza. Cleveland: Meridian.
- Young, Iris Marion (1996): Communication and the Other. Beyond Deliberative Democracy. In: Benhabib, Seyla (Hrsg., 1996): Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political. Princeton: Princeton University, S. 120-136.
- Zick, Andreas / Küpper, Beate (2015). Einleitung. Der Dreiklang aus Wut, Verachtung und Abwertung. In: Melzer, Ralf / Molthagen, Dietmar (Hrsg., 2015): Wut, Verachtung, Abwertung. Rechtspopulismus in Deutschland. Bonn: Dietz, S. 11-15.
- Žižek, Slavoj (2017): Die populistische Versuchung. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg., 2017): Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Berlin: Suhrkamp, S. 293-314.
- Zorn, Daniel-Pascal (2019): Vermittelter Eklektizismus. Zur scheinbaren Vielfalt populistischer Narrative. In: Müller, Michael / Precht, Jørn (Hrsg., 2019): Narrative des Populismus. Erzählmuster und -strukturen populistischer Politik. Wiesbaden: Springer VS, 81-92.
- Zúquete, José Pedro (2019): From left to right and beyond. The defense of populism. In: Torre, Carlos de la (Hrsg., 2019): Routledge Handbook of Global Populism. London: Routledge, S. 416-434).

## Zeitungen und Nachrichtenquellen

- Aisch, Gregor, Bloch, Matthew, Lai, K. K. Rebecca, Morenne, Benoît (2017): How France Voted. In: The New York Times, 07.05.2017. Online unter: <https://www.nytimes.com/interactive/2017/05/07/world/europe/france-election-results-maps.html>, [Letzter Zugriff: 17.09.2018].
- Amann, Melanie / Baumgärtner, Maik / Feldenkirchen, Markus / Knobbe, Martin / Müller, Ann-Kathrin / Neubacher, Alexander / Schindler, Jörg (2015): Aufstand der Ängstlichen. In: Der Spiegel 2015(51), S. 18-27.
- Bauman, Zygmunt (1993): Wir sind wie Landstreicher. Die Moral im Zeitalter der Beliebigkeit. In: Süddeutsche Zeitung, 16.11.1993, S. 17.
- Baumgärtner, Maik / Müller, Ann-Katrin (2019): Haus der Angst. In: Der Spiegel, 2019(10), S. 32-33.
- Bender, Justus / Lohse, Eckart (2016): Gauland bestreitet Äußerung über Boateng nicht mehr. In: Frankfurter Allgemeine, 31.05.2016. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/gauland-bestreitet-aussage-ueber-boateng-nicht-mehr-14262293.html>, [Letzter Zugriff: 29.01.2019].
- Bender, Justus (2017): Gauland. Özoguz in Anatolien entsorgen. In: Frankfurter Allgemeine, 29.08.2017. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/bundestagswahl/afd-alexander-gauland-traeumt-von-entsorgung-aydan-oezoguz-15171141.html>, [Letzter Zugriff: 11.05.2019].
- Bernstein, Isabel (2019): AfD verlässt Plenum während Holocaust-Gedenkrede. In: Süddeutsche Zeitung, 23.01.2019. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/afd-landtag-gedenkveranstaltung-opfer-nationalsozialismus-knobloch-1.4299382>, [Letzter Zugriff: 25.04.2019].
- Blume, Georg et al. (2016): Grenzöffnung für Flüchtlinge. Was geschah wirklich? In: Zeit Online, 22.10.2016. Online unter: <https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich>, [Letzter Zugriff: 06.10.2018].
- Böcking, David (2017): Alternative für Ohnmächtige. In: Spiegel Online, 09.08.2017. Online unter: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/afd-waehler-sind-nicht-aermer-fuehlen-sich-aber-ohnmaechtig-a-1162105.html> [Letzter Zugriff: 16.09.2018].
- BR, o. V. (2017): AfD-Politiker Gauland über Merkel. Wir werden sie jagen. In: BR.de, 24.09.2017. Online unter: <https://www.br.de/bundestagswahl/afd-politiker-gauland-ueber-merkel-wir-werden-sie-jagen-100.html>, [Letzter Zugriff: 18.05.2019].
- Bump, Philip (2017): Places that backed Trump skewed poor. Voters who backed Trump skewed wealthier. In: The Washington Post, 29.12.2017. Online unter: [https://www.washingtonpost.com/news/politics/wp/2017/12/29/places-that-backed-trump-skewed-poor-voters-who-backed-trump-skewed-wealthier/?utm\\_term=.ff4281aba209](https://www.washingtonpost.com/news/politics/wp/2017/12/29/places-that-backed-trump-skewed-poor-voters-who-backed-trump-skewed-wealthier/?utm_term=.ff4281aba209), [Letzter Zugriff: 16.09.2018].
- Diehl, Paula (2017), interviewt von Mönter, Ansgar: Wissenschaftlerin erklärt, warum Populismus und Demokratie eng zusammenhängen. In: Neue Westfälische, 09.05.2017. Online unter: [https://www.nw.de/lokal/bielefeld/mitte/21774849\\_Wissenschaftlerin-erklaert-warum-Populismus-und-Demokratie-eng-zusammenhaengen.html](https://www.nw.de/lokal/bielefeld/mitte/21774849_Wissenschaftlerin-erklaert-warum-Populismus-und-Demokratie-eng-zusammenhaengen.html), [Letzter Zugriff: 05.04.2019].
- Gagné Jérémie (2018), interviewt von Dirr, Tobias: Die Furcht vor dem sozialen Abstieg ist unabhängig vom sozialen Status. In: Süddeutsche Zeitung, 30.08.2018. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/interview-am-morgen-die-furcht-vor-dem-sozialen-abstieg-ist-unabhaengig-vom-sozialen-status-1.4085477>, [Letzter Zugriff: 18.09.2018].
- Frankfurter Allgemeine, o. V. (2018): Von Storch und Weidel sehen sich als Zensuropfer. In: Frankfurter Allgemeine, 02.01.2018. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/netzdg-beatrix-von-storch-und-alice-weidel-haben-twitter-aerger-15369259.html>, [Letzter Zugriff: 14.08.2019].



- Frankfurter Allgemeine, o. V. (2019): AfD-Abgeordnete verlassen Gedenkfeier für NS-Opfer In: Frankfurter Allgemeine, 23.01.2019. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bayern-afd-abgeordnete-verlassen-gedenkfeier-fuer-ns-opfer-16003748.html>, [Letzter Zugriff: 01.02.2019].
- Hempel, Klaus (2018): AfD-Klage gegen Flüchtlingspolitik abgewiesen. In: tagesschau.de, 18.12.2018. Online unter: <https://www.tagesschau.de/inland/afd-verfassungsgericht-103.html>, [Letzter Zugriff: 03.01.2019].
- Hildebrandt, Tina / Ulrich, Bernd: Im Auge des Orkans. In: Zeit Online, 20.09.2015. Online unter: <https://www.zeit.de/2015/38/angela-merkel-fluechtlinge-krisenkanzlerin/komplettansicht>, [Letzter Zugriff: 07.10.2018].
- Huang, Jon / Jacoby, Samuel / Strickland, Michael / Lai, K. K. Rebecca (2016): Election 2016. Exit Polls. In: The New York Times, 08.11.2016. Online unter: <https://www.nytimes.com/interactive/2016/11/08/us/politics/election-exit-polls.html>, [Letzter Zugriff: 16.09.2018].
- Ignatieff, Michael (2013): Enemies vs. Adversaries. In: The New York Times, 16.10.2013. Online unter: <https://www.nytimes.com/2013/10/17/opinion/enemies-vs-adversaries.html>, [Letzter Zugriff: 12.05.2019].
- Kaiser, Tobias (2018): Deutschland ist auf dem Weg in ein goldenes Jahrzehnt. In: Welt, 14.08.2018. Online unter: <https://www.welt.de/wirtschaft/article181116684/Wirtschaftswachstum-Deutschland-ist-im-goldenen-Jahrzehnt-gefangen.html>, [Letzter Zugriff: 16.09.2018].
- Kamann, Matthias (2016): Der ahnungslose Kampf der AfD gegen die Frühsexualisierung. In: Welt, 15.11.2016. Online unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article159518894/Der-ahnungslose-Kampf-der-AfD-gegen-die-Fruehsexualisierung.html>, [Letzter Zugriff: 08.10.2018].
- Kubitschek, Götz (2019): Gauland in Schnellroda. Populismus und Demokratie. In: Sezession, 23.01.2019. Online unter: <https://sezession.de/60075/gauland-in-schnellroda-populismus-und-demokratie>, [Letzter Zugriff: 08.05.2019].
- Meisner, Matthias / Ringelstein, Ronja (2017): Der Richter von der AfD. Ein Demagoge in Robe. In: Der Tagesspiegel, 24.01.2017. Online unter: <https://tagesspiegel.de/politik/vorredner-von-bjoern-hoecke-der-richter-von-der-afd-ein-demagoge-in-robe>, [Letzter Zugriff: 25.02.2019].
- Merz, Friedrich (2000): Einwanderung und Identität. In: Die Welt, 25.10.2000. Online unter: <https://www.welt.de/print-welt/article540438/Einwanderung-und-Identitaet.html>, [Letzter Zugriff: 19.02.2019].
- Münkler, Herfried (2019): Wann kippt der Stolz auf das eigene Land in die Angst, das Eigene zu verlieren? In: Neue Zürcher Zeitung, 26.01.2019. Online unter: <https://www.nzz.ch/feuilleton/muenkler-zum-nationalismus-die-kollektive-identitaet-wird-fetisch-ld.1453036>, [Letzter Zugriff: 14.06.2019].
- Nassehi, Armin (2017): Der Erfolg der AfD. Ein deutlich demokratischer Vorgang. In: Der Spiegel, 2017(50), S. 144-145.
- Özoğuz, Aydan (2017): Gesellschaftsvertrag statt Leitkultur. Leitkultur verkommt zum Klischee des Deutscheins. In: Tagesspiegel, 14.05.2017. Online unter: <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/wie-nuetzlich-ist-eine-leitkultur-debatte/leitkultur-verkommt-zum-klischee-des-deutscheins.html>, [Letzter Zugriff: 11.05.2019].
- Osel, Johann / Schnell, Lisa / Wittl, Wolfgang (2019): AfD-Abgeordneter erhält Rüge für Merkel-Beleidigung. In: Süddeutsche Zeitung, 26.02.2019. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/bayerischer-landtag-afd-ralph-mueller-ruege-1.4345828>, [Letzter Zugriff: 25.04.2019].
- Peters, Benedikt (2017): AfD streitet über Haltung zu Israel. In: Süddeutsche Zeitung, 25.09.2017. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/bundestagswahl-afd-streitet-ueber-haltung-zu-israel-1.3682734>, [Letzter Zugriff: 09.08.2019].

- Prantl, Heribert (2018): Wie die Grünen ihren Ton verschärfen. In: Süddeutsche Zeitung, 19.12.2018. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/gruene-fluechtlingspolitik-argumentation-1.4259477>, [Letzter Zugriff: 23.07.2019].
- Schindler, Sylvie-Sophie (2015): Der AfD-Mann und seine Angst um blonde Frauen. In: Stern, 19.10.2015. Online unter: <https://www.stern.de/kultur/tv/quenther-jauch-kritik--afd-mann-bjoern-hoecke-zueckt-deutschland-flagge-6507328.html>, [Letzter Zugriff: 17.01.2019].
- Smolczyk, Alexander (2019): Grenzsicherung. In: Der Spiegel, 2019(13), S. 52-56.
- Steffen, Tilman (2018): Alternative für Deutschland. Kommt es zum Eklat? In: Zeit Online, 30.01.2018. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-01/alternative-fuer-deutschland-fachausschuesse-bundestag-vorsitz>, [Letzter Zugriff: 06.10.2018].
- Stern, o. V. (2015): Große Umfrage zur AfD. Wer will Lucke, wer Petry? In: Stern, 02.07.2015. Online unter: <https://www.stern.de/politik/deutschland/die-forsa-umfrage-zur-afd-kurz-vorm-parteitag-6327510.html>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Thierse, Wolfgang (2016): Das Fremde und das Eigene. In: Frankfurter Allgemeine, 19.04.2016. Online unter: [http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/wolfgang-thierse-ueber-integration-von-fluechtlingen-in-deutschland-14170909.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_0](http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/wolfgang-thierse-ueber-integration-von-fluechtlingen-in-deutschland-14170909.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0), [Letzter Zugriff: 05.10.2018].
- Thumann, Michael (2017): So wie früher. In: Zeit Online, 27.01.2017. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/ausland/2017-01/populismus-vergangenheitskult-russland-usa-europa-5vor8/komplettansicht>, [Letzter Zugriff: 29.10.2018].
- Ulrich, Bernd (2017): Nicht sein Land. In: Zeit Online, 27.09.2017. Online unter: <https://www.zeit.de/2017/40/alternative-fuer-deutschland-alexander-gauland-bundestagswahl>, [Letzter Zugriff: 26.02.2019].
- Volmer, Hubertus (2017): Wir müssen wehrhaft werden! Björn Höcke in sieben Szenen. Online unter: Ntv.de, 13.02.2017. Online unter: <https://www.n-tv.de/politik/Bjoern-Hoecke-in-sieben-Szenen-article19700681.html>, [Letzter Zugriff: 18.01.2019].
- Wehner, Markus / Lohse, Eckart (2016): Gauland beleidigt Boateng. In: Frankfurter Allgemeine, 29.05.2016. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/afd-vize-gauland-beleidigt-jerome-boateng-14257743.html>, [Letzter Zugriff: 09.08.2019].
- Welt, o. V. (2017a): AfD ist einer der wenigen Garanten jüdischen Lebens. In: Welt, 06.04.2017. Online unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article163446354/AfD-ist-einer-der-wenigen-Garanten-juedischen-Lebens.html>, [Letzter Zugriff: 14.01.2019].
- Welt, o. V. (2017b): Gauland verteidigt seine Aussage über Wehrmachtssoldaten. In: Welt, 15.09.2017. Online unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article168696834/Gauland-verteidigt-seine-Aussage-ueber-Wehrmachtssoldaten.html>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].
- Welt, o. V. (2019): Klimaaktivistin Thunberg. Jugend muss wütend werden und für Zukunft kämpfen. In: Welt, 24.01.2019. Online unter: <https://www.welt.de/newsticker/news1/article187616872/Proteste-Klimaaktivistin-Thunberg-Jugend-muss-wuetend-werden-und-fuer-Zukunft-kaempfen.html>, [Letzter Zugriff: 20.06.2019].
- Zeit Online, o. V. (2016a): Wir können uns nicht von Kinderaugen erpressen lassen. In: Zeit Online, 24.02.2016. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-02/alexander-gauland-afd-fluechtlingskrise-fluechtlingspolitik-grenzen>, [Letzter Zugriff: 11.05.2019].
- Zeit Online, o. V. (2016b): Vielleicht habe ich den Frauen zu wenig Trost gespendet. In: Zeit Online, 22.06.2016. Online unter: <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2016-06/henriette-reker-armlaenge-aeusserung-fehler>, [Letzter Zugriff: 08.10.2018].

Zeit Online, o. V. (2017): Gauland provoziert mit Äußerung zur Nazizeit. In: Zeit Online, 14.09.2017. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-09/afd-alexander-gauland-nazi-zeit-neubewertung>, [Letzter Zugriff: 27.12.2018].

Zeit Online, o. V. (2018a): Arbeitslosenzahl steigt im August leicht. In: Zeit Online, 30.08.2018. Online unter: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2018-08/bundesagentur-fuer-arbeit-arbeitslosenzahlen-deutschland-gestiegen>, [Letzter Zugriff: 16.09.2018].

Zeit Online, o. V. (2018b): AfD erstmals zweitstärkste Partei nach der Union. In: Zeit Online, 21.09.2018. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-09/deutschlandtrend-wahl-afd-spd-union-grosse-koalition-umfrage-horst-seehofer>, [Letzter Zugriff: 05.10.2018].

Zeit Online, o. V. (2018c): Hunderte Anzeigen gegen AfD-Fraktionsvize von Storch. In: Zeit Online, 02.01.2018. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/2018-01/volksverhetzung-beatrix-von-storch-strafanzeigen-silvester>, [Letzter Zugriff: 15.01.2019].

## Sonstige Quellen

- Bender, Justus (2016): Schreiben von #Gauland an Parteimitglieder. Sein Zitat "mag" gefallen sein. Zum Rest später mehr. In: Twitter-Auftritt von Justus Bender, 31.05.2016. Online unter: [https://mobile.twitter.com/JustusBender/status/737497886259216387?ref\\_src=twsrc%5Etfw%7Ctwmp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E737497886259216387&ref\\_url=https%3A%2F%2Fmedia.de%2F2016%2F05%2F31%2Fwie-serioes-ist-der-afd-aufreger-der-fas-die-maer-vom-ungeliebten-nachbarn-boateng%2F](https://mobile.twitter.com/JustusBender/status/737497886259216387?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwmp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E737497886259216387&ref_url=https%3A%2F%2Fmedia.de%2F2016%2F05%2F31%2Fwie-serioes-ist-der-afd-aufreger-der-fas-die-maer-vom-ungeliebten-nachbarn-boateng%2F), [Letzter Zugriff: 31.05.2018].
- Bundeswehr (2018): Frauen in der Bundeswehr. Leistung entscheidet, nicht da Geschlecht. Bundeswehr, 03.04.2018. Online unter: [https://www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/start/streitkraefte/truppe/frauen!/ut/p/z1/hU5NC4IwGP4tHbzufZuV1m0VBeIhMEh3ialrFsvJXNrPz\\_AUFD2355MHOKTAa9FdIXBXUws98IwvzuswPsZ0SeI2FIK2-VuH1IfcRPA6V-ADzb-AENISgnZsBH83EimkAAHfhOdeJLGWKeII6J4P4SsEnWp5cEUbBQi4E qbfLzO6twPFXArL9JKSx52kCvnmnbloYd93xNljNKSINLDdb43KtA7SjyA097RHf667mE1e1D1a7w!!/dz/d5/L2dBISEvZ0FBIS9nQSEh/#Z7\\_B8LTL2922D4J20AD9FG82300S1](https://www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/start/streitkraefte/truppe/frauen!/ut/p/z1/hU5NC4IwGP4tHbzufZuV1m0VBeIhMEh3ialrFsvJXNrPz_AUFD2355MHOKTAa9FdIXBXUws98IwvzuswPsZ0SeI2FIK2-VuH1IfcRPA6V-ADzb-AENISgnZsBH83EimkAAHfhOdeJLGWKeII6J4P4SsEnWp5cEUbBQi4E qbfLzO6twPFXArL9JKSx52kCvnmnbloYd93xNljNKSINLDdb43KtA7SjyA097RHf667mE1e1D1a7w!!/dz/d5/L2dBISEvZ0FBIS9nQSEh/#Z7_B8LTL2922D4J20AD9FG82300S1), [Letzter Zugriff: 28.12.2018].
- Deutscher Bundestag (2018a): Kleine Anfrage der Abgeordneten Nicole Höchst, Franziska Gminder, Jürgen Pohl, Thomas Erhorn, Martin Reichardt und der Fraktion der AfD. Entwicklung mehrerer Krankheiten in Deutschland. Drucksache 19/1446, 22.03.2018.
- Deutscher Bundestag (2018b): Kleine Anfrage der Abgeordneten Nicole Höchst, Franziska Gminder, Jürgen Pohl, Verena Hartmann und der Fraktion der AfD. Schwerbehinderte in Deutschland. Drucksache 19/1444, 22.03.2018.
- Deutscher Bundestag (2018c): Stenografischer Bericht 7. Sitzung. Berlin, Donnerstag, den 18. Januar 2018. Plenarprotokoll 19/7. Online unter: <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19007.pdf#P.522>, [Letzter Zugriff: 14.01.2019].
- Deutscher Bundestag (2018d): Stenografischer Bericht 29. Sitzung. Berlin, Donnerstag, den 28. April 2018. Plenarprotokoll 19/29. Online unter: <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19029.pdf#P.2623>, [Letzter Zugriff: 13.01.2019].
- Deutscher Bundestag (2019): Fraktionen im Deutschen Bundestag. In: Deutscher Bundestag. Online unter: <https://www.bundestag.de/parlament/fraktionen/fraktionen-196392>, [Letzter Zugriff: 11.04.2019].
- Hohendorf, Gerrit / Moebus, Susanne / Teichert, Ute (2018): Stellungnahme von Bürgerinnen, Bürgern und im Gesundheitswesen tätigen Menschen und Organisationen zum angeblichen Zusammenhang von Migration, Behinderung und übertragbaren Krankheiten. Die Würde des Menschen ist unantastbar! Online unter: <https://www.bvoegd.de/unantastbarkeit/>, [Letzter Zugriff: 22.08.2019].
- Institut für Staatspolitik, o. V. (2019): Gauland in Schnellroda. Populismus und Demokratie. In: Institut für Staatspolitik, 23.01.2019. Online unter: <https://staatspolitik.de/gauland-in-schnellroda-populismus-und-demokratie>, [Letzter Zugriff: 08.05.2019].
- Koppetsch, Cornelia (2017): Aufstand der Etablierten? Rechtspopulismus und die gefährdete Mitte. Online unter: [https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/aufstand-der-etablierten/?cHash=dae26a7a6b152452eef42ca0ad8dbcc&tx\\_web2pdf\\_pi1\[argument\]=printPage&tx\\_web2pdf\\_pi1\[action\]=&tx\\_web2pdf\\_pi1\[controller\]=Pdf](https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/aufstand-der-etablierten/?cHash=dae26a7a6b152452eef42ca0ad8dbcc&tx_web2pdf_pi1[argument]=printPage&tx_web2pdf_pi1[action]=&tx_web2pdf_pi1[controller]=Pdf), [Letzter Zugriff: 08.10.2018].
- Patzelt, Werner J. (2016): Das Höcke-Gutachten – Oder: Wie erkennt man Rassismus bzw. Extremismus? In: Patzelts Politik, 03.01.2016. Online unter: <http://wjpatzelt.de/2016/01/03/das-hoecke-gutachten-oder-wie-erkennt-man-rassismus-bzw-extremismus>, [Letzter Zugriff: 18.01.2019].
- Rees, Jonas / Zick, Andreas (2018): Trügerische Erinnerungen. Wie sich Deutschland an die Zeit des Nationalsozialismus erinnert. Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung. Online unter: [https://www.stiftungevz.de/fileadmin/user\\_upload/EVZ\\_Uploads/Pressemitteilungen/MEMO\\_PK\\_final\\_13.2.pdf](https://www.stiftungevz.de/fileadmin/user_upload/EVZ_Uploads/Pressemitteilungen/MEMO_PK_final_13.2.pdf), [Letzter Zugriff: 27.12.2018].

- Schmidt-Ahmad, Fabian (2015): Von flüchtenden Männern und ihren Familien. In: Junge Freiheit, 11.11.2015. Online unter: <https://jungefreiheit.de/debatte/kommentar/2015/von-fluechtenden-maennern-und-ihren-familien>, [Letzter Zugriff: 08.02.2019].
- Steinbach, Erika (2016): Deutschland 2030. Woher kommst du denn? In: Twitter-Auftritt von Erika Steinbach, 27.02.2016. Online unter: <https://twitter.com/SteinbachErika/status/703573927352786945?s=20>, [Letzter Zugriff: 05.01.2019].
- Steinwandter, Lukas (2016): Gauland. Wir sind keine christliche Partei. In: Junge Freiheit, 24.05.2016. Online unter: <https://jungefreiheit.de/politik/deutschland/2016/gauland-wir-sind-keine-christliche-partei>, [Letzter Zugriff: 22.02.2019].
- Taggart, Paul (2017), interviewt von Debating Europe: Warum ist Populismus eigentlich etwas Schlechtes? In: Debating Europe, 21.02.2017. Online unter: <https://www.debatingeurope.eu/de/2017/02/21/warum-ist-populismus-eigentlich-etwas-schlechtes/#.XTa-AxqbGhA>, [Letzter Zugriff: 23.07.2019].
- Walser, Martin (1998): Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. Dankesrede. In: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (1998): Martin Walser 1998. Reden anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1998, S. 9-14. Online unter: [https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1998\\_walser\\_mit\\_nachtrag\\_2017.pdf](https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1998_walser_mit_nachtrag_2017.pdf), [Letzter Zugriff: 01.02.2019].
- Zentralrat der Juden in Deutschland (2018): Keine Alternative für Juden. Gemeinsame Erklärung gegen die AfD. Online unter: [https://www.zentralratderjuden.de/fileadmin/user\\_upload/pdfs/Gemeinsame\\_Erklaerung\\_gegen\\_die\\_AfD\\_.pdf](https://www.zentralratderjuden.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Gemeinsame_Erklaerung_gegen_die_AfD_.pdf), [Letzter Zugriff: 14.01.2019].